بازرسی شد
۳۶ - ۳۷

با خط و تسوید مصنف

علیه حواشی بخط مؤلفه

هذا الکتاب تالیف المولی محمد حسین بن قاسم الاصفهانی
القمشهی الکبیر النجفی المولود سنة ۱۲۵۰ والمتوفی فی النجف
فی اواسط محرم سنة ۱۳۳۶ وقد فرغ عنه فی ۲۸ شعبان
سنة ۱۲۹۶ وترجمته مذکور فی کتاب اعیان الشیعة للسید محسن الامین
ج ۴۴ ص ۲۱۴ رقم ۲۰۰۰.

با خط و تصور مصنف

علیه حواشی بخط مؤلفه

هذا الکتاب تالیف المولی محمد حسین بن قاسم الاصفهانی القمشهی الکبیر النجفی المولود سنة ۱۲۵۰ والمتوفی فی النجف فی اواسط محرم سنة ۱۳۳۶ وقد فرغ عنه فی ۲۸ شعبان سنة ۱۲۹۶ وترجمته مذکور فی کتاب اعیان الشیعة للسید محسن الامین ج ۴۲ ص ۲۱۴ رقم ۳۰۰۰.

۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين من الآن الى يوم الدين اللهم بك وثقت وعليك توكلت و اليك التجأت وبك اعتصمت المقصد الثاني في الظن والكلام فيه يقع في مقامين احدهما في امكان التعبد به عقلا وثانيهما في وقوعه عقلا او شرعا اما الاول فنسب الى المشهور امكانه ويظهر من الدليل المحكي عن ابن قبة في استحالة العمل بخبر الواحد عموم المنع لمطلق الظن فانه استدل على مذهبه بوجهين الاول انه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله لجاز التعبد به في الاخبار عن الله تعالى والتالي باطل اجماعا الثاني ان العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال اذ لا يؤمن ان يكون ما اخبر بحليته حراما وبالعكس وهذا الوجه كما ترى جار في مطلق الظن بل في مطلق الامارات الغير العلمية وان لم تفد الظن وقبل الخوض في الاستدلال ينبغي ان ينبه على المراد من بعض الفاظ العنوان فنقول كان الظاهر ان المراد بالتعبد جعله طريقا الى الاحكام لا موضوعا لحكم آخر صفتي خاص اذ لا ينبغي النزاع والاشكال في امكان ذلك بل وقوعه ايضا والمراد بالامكان هو الامكان الذاتي لكان مراد الخصم بالامتناع هو الامتناع الذاتي ولو كان مراده الامتناع بالغير كما لعل الظاهر من المراد بمقابلته على صرافة امكانه وعدم عروض الامتناع بالغير كما هو مقتضى المقابلة وقد يقال ان المراد بالامكان هو الامكان الوقوعي بالاحتمال الذي هو عدم لزوم المحال من فرضه وجوده وهو وان كان مناسبا لما استدل به المشهور من انا نقطع انه لا يلزم من التعبد به محال ولكن بعض اهل الاصطلاح صرح بانه انما يستعمل في الماديات بمعنى قبلية

والعوارض

والعوارض الجسمانية ولكن التعبد بالظن من افعاله تعالى التي ليست من الماديات اللهم الا ان يقال بنظيره في غير الماديات ويمكن ان المراد بالامكان الوقوعي بمعناه الآخر الذي يعبر عنه بالامكان الاستعدادي وهو شانية المستعد وقربه وقابليته للمستعد له مثل ان يقال الآن النطفة يمكن ان يكون انسانا او ان النطفة الانسان يمكن ان يوجد في النطفة وذلك انه يتصف بالنسبة الى المستعد وهو النطفة بقابلية الاستعداد وبالنسبة الى المستعد له وهو الانسان بالامكان الاستعدادي فمعناه حينئذ ان الظن له نحو واستعداد للتعبد به بمعنى يمكن ان يوجد التعبد فيه والظاهر ان المراد بالامتناع هو الامتناع بالغير اما لانه يؤدي الى اجتماع النقيضين وهو كون فعل واحد حلالا وحراما واما لانه يستلزم نقض الغرض وهو قبيح ولذا يستحيل على الحكيم تعالى و لكن قال سيدنا الاستاد دام ظله العالي يحتمل ان يكون مراده بالاستحالة الامتناع الذاتي لاستحالة اجتماع النقيضين وهو كون فعل واحد حلالا وحراما ويحتمل ان يكون المراد بها الامتناع العرضي لانه يستلزم نقض الغرض وهو قبيح ولذا يستحيل على الله تعالى ولكن الخبير بان الاحتمال الاول انما يصح ان يكون امتناعا ذاتيا لو كان التعبد عين اجتماع النقيضين وليس كذلك بل الظاهر بما ذكرنا من انه يؤدي اليه وليس هذا معنى الامتناع الذاتي وكيف كان فلا ابداء ولا مرتبا سبق الاصل فنقول نسب الى المشهور ان الاصل هو امكان التعبد بالظن ولا دليل عليه فيما يعرف سوى العبارة المحكية عن الشيخ الرئيس كلما قرع سمعك من الغرائب فلم يكن دليل على امكانه ولا على امتناعه فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان وهو

يكون ۳

يحتمل احد وجوه ثلثة الاول حكم العقل بامكانه في الواقع لانه شأن الحكيم
والمناسب لعلم الحكمة ويرده انا العقل كيف يحكم بالامكان مع عدم اطلاعه على
اسباب ضرورة الوجود المقتضية للوجوب واسباب ضرورة العدم المقتضية
للامتناع الثاني الحكم بامكانه ظاهرا من وجوه احدها ملاحظة الغلبة لغلبة
الممكن على الممتنع فيحمل المشكوك على الغالب لان الظن يلحق الشيء بالاعم
الاغلب ويرده انه ان اريد غلبته لصنف فهو مم لان المفاهيم على ثلثة
اصناف واجب وممكن وممتنع فلا غلبة لصنف الممكن على صنف الممتنع و
ان اريد غلبته اشخص فكذلك لان كل شخص من الممكنات له اضداد وهو ممتنع
الوجود معها مضافا الى ان كل ممكن يمتنع بانتفاء علته وكذا بانتفاء
شرط من شروطه او جزء من اجزائه او قوله انتفاء الشرط والجزء ايضا من
قبيل انتفاء العلة لان العلة التامة مركبة من المقتضي والاجزاء والشرائط
فانتفاء العلة التامة الملحوظ بوصف التمام تارة يتحقق بانتفاء الجميع واخرى
بانتفاء جزء او شرط ثانيها الاستصحاب لان كل واحد من ضرورة الوجود وضرورة
العدم يحتاج الى مرجح والاصل عدم ذلك المرجح ويرده اولا انه ان اريد
استصحاب عدم مرجح وجوده هذا وعدمه فاليقين السابق بالنسبة اليه مفقود
وان اريد استصحاب العدم الازلي فهو تطبيقه على هذا فالاصل مثبت لا اعتبار به
فان قلت ان عدم اعتبار الاصل المثبت انما هو فيما اذا كان مدركه الاخبار
واما اذا كان مدركه العقل وبناء العقلاء فلا تفاوت بين المثبت وغيره
قلت اعتباره من غير جهة الاخبار غير ثابت عندنا ويمكن دفع كلام الاول
بالمنع من فقد اليقين السابق لان عدم مرجح وجود هذا وعدمه لا ينفك عن

الخاص
العدم الازلي لان الخاص لا توجد بدون العام وان جاز وجود العام بدون الخاص
لعدم مرجح هذا يقيني في الازل واذا كان العدم الخاص يقينيا اندفع الايراد على
وجود اليقين السابق وعدم لزوم كون الاصل مثبتا وثانيا ان لكل واحد من الوجوب
والامكان والامتناع حقيقة متباينة لا ان الاصل الوجوب والامتناع هو الامكان
ثم يترجح احد جانبيه فيصير واجبا او ممتنعا حتى ينفى بالاصل وثالثها قاعدة
الامكان وهي حكم عقلي نظير قاعدة العدم الجارية عند الشك في الوجود
والعدم وهي حكم عقلي غير الاستصحاب سيجيء الكلام فيها ان شاء الله تع في مبحث
الاستصحاب يعني كلما شك في امتناع شيء وامكانه كان مقتضى القاعدة
العقلية امكانه كما انه اذا شك في وجود شيء وعدمه كان مقتضى القاعدة العقلية
عدمه ويرده انه لا دليل على اعتبار تلك القاعدة كما لا دليل على اعتبار نظيرها
هناك مضافا الى انه ليس من شأن الحكيم اثبات الحكم الظاهري بل ليس
عندهم حكم ظاهري اصلا الثالث الاحتمال العقلي يعني اذا لم يرد دليل
على امكان شيء ولا على امتناعه فتوقف ولا تحكم بامتناعه بمجرد عدم
الدليل عليه بل احكم بانه يحتمل ان يكون ممكنا وان يكون ممتنعا وهذا الوجه
يمكن ان يكون مراد الشيخ الرئيس بل هو المصرح به في كلمات من تأخر
عنه في تفسير كلامه ولم يحتملوا غيره وهو بديهي ايضا لان العاقل يتوقف
عن الحكم ما لم يثبت دليل على احد الطرفين ومع ذلك لا يدل على المدعى وهو
كون الاصل هو الامكان اذا عرفت هذا فنقول استدل المشهور على
امكان التعبد بالظن بوجوه الاول هو الاصل الذي مر مع جوابه الثاني
انا نقطع بانه لا يلزم من التعبد به محال ويرده شيخنا الاستاذ بان القطع

يحتمل احد وجوه ثلثة الاول حكم العقل بامكانه في الواقع لانه شأن الحكيم
والمناسب لعلم الحكمة ويرده انا العقل كيف يحكم بالامكان مع عدم اطلاعه على
اسباب ضرورة الوجود المقتضية للوجوب واسباب ضرورة العدم المقتضية
للامتناع الثاني الحكم بامكانه ظاهرا من وجوه احدها ملاحظة الغلبة لغلبة
الممكن على الممتنع فيحمل المشكوك على الغالب لان الظن يلحق الشيء بالاعم
الاغلب ويرده انه ان اريد غلبته لصنف فهو مم لان المفاهيم على ثلثة
اصناف واجب وممكن وممتنع فلا غلبة لصنف الممكن على صنف الممتنع و
ان اريد غلبته اشخص فكذلك لان كل شخص من الممكنات له اضداد وهو ممتنع
الوجود معها مضافا الى ان كل ممكن يمتنع بانتفاء علته وكذا بانتفاء
شرط من شروطه او جزء من اجزائه او قوله انتفاء الشرط والجزء ايضا من
قبيل انتفاء العلة لان العلة التامة مركبة من المقتضي والاجزاء والشرائط
فانتفاء العلة التامة الملحوظ بوصف التمام تارة يتحقق بانتفاء الجميع واخرى
بانتفاء جزء او شرط ثانيها الاستصحاب لان كل واحد من ضرورة الوجود وضرورة
العدم يحتاج الى مرجح والاصل عدم ذلك المرجح ويرده اولا انه ان اريد
استصحاب عدم مرجح وجوده هذا وعدمه فاليقين السابق بالنسبة اليه مفقود
وان اريد استصحاب العدم الازلي فهو تطبيقه على هذا فالاصل مثبت لا اعتبار به
فان قلت ان عدم اعتبار الاصل المثبت انما هو فيما اذا كان مدركه الاخبار
واما اذا كان مدركه العقل وبناء العقلاء فلا تفاوت بين المثبت وغيره
قلت اعتباره من غير جهة الاخبار غير ثابت عندنا ويمكن دفع كلام الاول
بالمنع من فقد اليقين السابق لان عدم مرجح وجود هذا وعدمه لا ينفك عن
العدم ٢
٣
الخاص
العدم الازلي لان الخاص لا توجد بدون العام وان جاز وجود العام بدون الخاص
لعدم مرجح هذا يقيني في الازل واذا كان العدم الخاص يقينيا اندفع الايراد على
وجود اليقين السابق وعدم لزوم كون الاصل مثبتا وثانيا ان لكل واحد من الوجوب
والامكان والامتناع حقيقة متباينة لا ان الاصل الوجوب والامتناع هو الامكان
ثم يترجح احد جانبيه فيصير واجبا او ممتنعا حتى ينفى بالاصل وثالثها قاعدة
الامكان وهي حكم عقلي نظير قاعدة العدم الجارية عند الشك في الوجود
والعدم وهي حكم عقلي غير الاستصحاب سيجيء الكلام فيها ان شاء الله تع في مبحث
الاستصحاب يعني كلما شك في امتناع شيء وامكانه كان مقتضى القاعدة
العقلية امكانه كما انه اذا شك في وجود شيء وعدمه كان مقتضى القاعدة العقلية
عدمه ويرده انه لا دليل على اعتبار تلك القاعدة كما لا دليل على اعتبار نظيرها
هناك مضافا الى انه ليس من شأن الحكيم اثبات الحكم الظاهري بل ليس
عندهم حكم ظاهري اصلا الثالث الاحتمال العقلي يعني اذا لم يرد دليل
على امكان شيء ولا على امتناعه فتوقف ولا تحكم بامتناعه بمجرد عدم
الدليل عليه بل احكم بانه يحتمل ان يكون ممكنا وان يكون ممتنعا وهذا الوجه
يمكن ان يكون مراد الشيخ الرئيس بل هو المصرح به في كلمات من تأخر
عنه في تفسير كلامه ولم يحتملوا غيره وهو بديهي ايضا لان العاقل يتوقف
عن الحكم ما لم يثبت دليل على احد الطرفين ومع ذلك لا يدل على المدعى وهو
كون الاصل هو الامكان اذا عرفت هذا فنقول استدل المشهور على
امكان التعبد بالظن بوجوه الاول هو الاصل الذي مر مع جوابه الثاني
انا نقطع بانه لا يلزم من التعبد به محال ويرده شيخنا الاستاذ بان القطع

لعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على احاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة
وعلمه بانتفائها وهو غير حاصل فيما نحن فيه ولكن يمكن ان يقال بعد ما عرفت ان
محل الكلام هو امكان جعله طريقا الى الواقع وعدمه انه يدعى القطع بعدم
جهة قبح فيه الا تخلفه عن الواقع في بعض الاحيان وهو مما يمكن ان يتدارك
بكونه تسهيلا على المكلفين او باعطاء ثواب الواقع على فرض التخلف و
على ما حققته يلزم ان لا يحكم العقل بامكان شيء اصلا وهو مما يحكم الوجدان
بخلافه ضرورة الجزم بالامكان في كثير من الاحيان اذ يمكن للعقل الاحاطة
بجميع جهات الشيء التي لها مدخلية في امكانه وامتناعه والجزم بعدم ثبوت
شيء من جهات الامتناع ثم فائدة قاله الاولى ان يقرر هكذا انا لا نجد في عقولنا
بعد التامل ما يوجب الاستحالة وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالامكان
وانت خبير بانه لا يكفي في الحكم بالامكان الذاتي والامكان الوقوعي الذي هو محل
الكلام نعم يكفي في الحكم بالامكان بمعنى الاحتمال والتجويز العقلي كما عرفت في معنى
كلام الشيخ الرئيس الثالث الاجماع وهو يحكى عن بعضهم ولعل مراده اتفاق
العقلاء اذ ليست المسئلة من التوقيفيات التي من شانها بيان الشارع من
حيث انه شارع بل هي عقلية محضة الرابع الوقوع وهو اقوى دليل على الامكان
لانه اخص منه والخاص لا يوجد بدون العام وقد وقع التعبد بالظن في
الشريعة فوق حد الاحصاء ففي مواقع وقوعه الموضوعات اصرفية لوقوع
التعبد فيها بالامارات مثل القرعة والبينة واليد والسوق وقول ذي اليد والاستصحاب
وامثال ذلك وهذا وان ذكره سيدنا الاستاد دام ظله العالي ولكنك خبير
بانه خارج عن محل النزاع لان النزاع مع ابن قبة وكلامه صريح في ان

موضوع

الى انه يلزم ح تحليل الحرام الواقعي وترك الواجب الواقعي وتدفع
سهما نان قال اذا مع عدم التمكن من العلم وترك الواجب الا داعي
ولا تحريم فان الواجب والحرام ما علم بطلب فعله وتركه قلنا فلا يلزم
من التعبد بمثل خبر الواحد تحليل حرام او عكسه واذا ثبت ان عند الانسداد
لا يمكن القول بوجوب تحصيل العلم ولا يكون الناس مهملين كالبهائم والمجانين
ثبت ان المنع عن العمل بمثل الخبر غير معقول فضلا عن امتناعه فلا بد ان
يكون مراده غير حال الانسداد بل الظاهر انه يدعي الانفتاح لانه اسبق
من السيد واتباعه الذين ادعوا انفتاح باب العلم وذلك لانه اجتمع من زمان
الصادقين عليهما السلام الى الغيبة الصغرى عند اصحابنا رضوان الله عليهم اربعمائة
كتاب معروف كانت معدة يسمونها بالاصول الاربعمائة وكانت موجودة عند القدماء
معتبرة بحيث كانوا يقطعون بصحة ما فيها القرب عهدهم بزمان الائمة
صلوات الله عليهم اجمعين حتى انه لم يكن شك في هذا الانفتاح في زمان النبي و
سائر الائمة صلوات الله عليهم الا اقل قليل لاشتغال اغلب وقت النبي صلى الله عليه
بالجهاد مع المشركين وكذا امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه واولاده
صلوات الله عليهم من بعده لم يتمكنوا من نشر الاحكام لشدة التقية الى زمان الصادقين
عليهما السلام فانتشر منهما اغلب الاحكام لاشتغال الظالمين بالظالمين فاغتنما
الفرصة في نشر الاحكام وتبليغها الى الانام وكيف كان فالظاهر ان
مراده عدم امكان التعبد بالخبر ونحوه حال الانفتاح ولا يرد عليه شيء
من النقوض المذكورة كما سبق اليه الاشارة واما كيفية توجيه كلامه بعد فرض
ارادته خصوص حال الانفتاح فهي انه لو جاز التعبد بمثل خبر الواحد في

حال الانفتاح فان كان اعتباره لمجرد كونه طريقا الى الواقع وكاشفا ظنيا
عنه بحيث لم يلاحظ فيه مصلحة سوى الكشف عن الواقع كما قد يتفق ذلك
حين انسداد باب العلم وتعلق الغرض باصابة الواقع فان الامر بالعمل بالظن
والتحري ونحوه لا يحتاج الى مصلحة سوى كونه كاشفا ظنيا عن الواقع فذلك
يستلزم نقض الغرض لتخلفه كثيرا عن الواقع مع التمكن من ادراكه و
هو قبيح فيكون محالا بالعرض وان كان من باب الموضوعية بان يجب العمل به
لاجل انه يحدث في فعل المكلف بسبب قيام تلك الامارة مصلحة راجحة على
المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الامارة للواقع فذلك يستلزم
التصويب لاستلزام ذلك صيرورة الواقع خاليا عن المصلحة بعد كسر و
الانكسار مع هذه المصلحة الراجحة واذا صار خاليا عن الحكم وهذا عين التصويب
الباطل لاستلزامه كون الحكم تابعا للامارة وهو باطل اجماعا ولما انجر
الكلام الى التعبد بالامارات الغير العلمية فلا باس بتوضيح هذا المرام
وان كان خارجا عن المقام فنقول ان ذلك يتصور على وجهين الاول
ان يكون ذلك لمجرد كشفها عن الواقع من غير ملاحظة مصلحة في سلوكها
الا الايصال الى الواقع كالامر بالعمل بما يراه عند تحيره في طريق بغداد
بسؤال الاعراب عنه من غير ملاحظة مصلحة في ذلك الا كون قول الاعراب موصلا
الى الواقع دائما او غالبا والامر بالعمل في هذا القسم ليس الا ارشاديا الثاني ان
يكون ذلك لمدخلية سلوكها في مصلحة العمل بها وان خالفت الواقع فالغرض
ادراك مصلحة السلوك التي هي مساوية لمصلحة الواقع او راجحة عليها اما
الوجه الاول فتارة يكون حال انفتاح باب العلم واخرى حال الانسداد اما الاول

عن المصلحة صار خاليا

فينقسم

فينقسم على اقسام الاول ان يكون الشارع العالم بالغيب عالما بدوام مطابقة تلك
الامارات للواقع وان لم يعلم بذلك نفس المكلف وح فان كان قطع المكلف بالواقع
ايضا دائم المطابقة للواقع لا يجب على الشارع الامر بسلوك الامارات بل لا يجوز لكونه
عبثا ولكنه قد يحسن لتسهيل الامر على المكلف وان كان مما قد يتخلف عن الواقع
وجب عليه الامر بسلوكها في موارد التخلف وقد يحسن في غيرها ان كان لها انضباط
والا وجب مطلقا لان الغرض ان المقصود هو الوصول الى الواقع فلو لم يامر لزم نقض الغرض
وهو قبيح على الحكيم الثاني ان يكون تلك الامارات في نظر الشارع اغلب مطابقة
من قطع المكلف ولا ريب في وجوب الامر بالسلوك ح ايضا وجهه بالتفصيل المذكور
لما ذكر الثالث ان يكون في نظره مساوية لقطع المكلف من حيث الايصال الى
الواقع وح ايضا قد يحسن الامر لمصلحة التسهيل الرابع ان يكون في نظره اغلب مخالفة
للواقع فح ايضا قد يحسن الامر بالسلوك لمصلحة التسهيل او للانسداد الاغلبي بالنسبة
الى عامة المكلفين لم يبلغ القبيح لان مصلحة النوع مقدمة على مصلحة الشخص فلا يجوز الامر
فاذا ترك الامر وجب التدارك لهذا الشخص باعطاء عوض المصلحة الفائتة فيامر
بالسلوك لعامة المكلفين للاطراد ويتدارك لمن كان متمكنا من ادراك مصلحة الواقع
بالعلم الخامس ان يكون في نظره غالبية المطابقة وقطع المكلف دائم المطابقة
وح ايضا قد يحسن للوجهين المذكورين في الرابع ولكن قال شيخنا الاستاد
انه لا يصح الامر تعذر العلم لان تفويت الواقع على المكلف ولو في النادر من
دون تدارك قبيح اقول يكفي في التدارك كونه تسهيلا عليه واعطاء بدله تفضلا
لمصلحة الامر ذلك الحق معه لان نظره الى مفروض الكلام وهو ان لا يكون مصلحة
سوى الايصال الى الواقع فما ذكرناه خارج عن محل الكلام الساير ان يكون في

نظره غالبة المخالفة وقطع المكلف دائم المطابقة وغالب المطابقة
ولا ريب في فتح الامر بالسلوك في صورة عدم تعسر تحصيل الواقع دائما
او غالبا بالقطع وعدم الانسداد الاغلبي لعامة المكلفين في صورة التعسر
الانسداد الاغلبي اشكال نعم لو كان التعسر مما يوجب اختلال النظام
امر المكلف لم يبعد القول بجوازه وكذا في صورة الانسداد الاغلبي علم
ان ما ذكرنا في هذه الاقسام من صور الحس للتسهيل والاطراد خارج عن
مفروض الكلام نذكوره على سبيل الاستطراد لانها داخلة في اقسام
الوجه الثاني واما الثاني وهو حال الانسداد فلا يخ اما ان يكون
هنا طريق عقلي سلكه العقلاء في مقام امتثال اوامرهم مثل
خبر الواحد ونحوه ولكن الشارع يريد ان يتعبد بطريق اخر فح لابد
ان يلاحظ حال هذا الطريق التعبدي بالنسبة الى الطريق العقلي في
المطابقة للواقع وعدمها ولا يخفى انها تنقسم الى الاقسام الستة
المذكورة لحال الانفتاح وحكمها حكمها كما لا يخفى على المتامل واما ان
لا يكون هناك طريق عقلي سلكه العقلاء فيجب جعل الطريق كما لا يخفى
لكن لا يلزم جعل الطريق في حال الانسداد ارادة الاولى ملاحظة تقديم
الاقرب الى الواقع فالاقرب لشاك عدم الفرق بين الاسباب فيشكل
ح خروج القياس ونحوه لانه اذا كان الغرض من الطريق هو الايصال
الى الواقع ليس الا والمفروض ان مورد القياس ثبوت ذلك الغرض فلا
يمكن المنع عنه من غير فرق بين كون الحاكم عقلا وشرعا كما لا يخفى و
حل الاشكال يجيء ان شاء الله تعالى واما الوجه الثالث فهو ايضا ينقسم الى اقسام الاول

ان يكون

موضوع النزاع هو التعبد بالظن في الاحكام الكلية حيث قال لو جاز التعبد
بخبر الواحد في الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله وليس الا في الاحكام الكلية ومنها الموضوعات
المستنبطة لوقوع التعبد فيها بالاصول المعتبرة عند العقلاء باقتضائها مثل
اصالة عدم النقل واصالة عدم الاشتراك في تشخيص الاوضاع ومثل اصالة الحقيقة
واصالة العموم واصالة الاطلاق الراجعة الى اصالة عدم القرينة في تشخيص المرادات
ولا ريب ان موضوعات المستنبطة من طرق الاحكام الكلية لاستنباط منها فاعتبار الظن
فيها يرجع الى اعتباره في الاحكام ومنها نفس الاحكام الكلية لوقوع التعبد فيها بالتقليد
والظاهر انه لم يسلم بين الكل والجهل المركب لانه متعبد باعتقاده ما دام باقيا على جهله
والاحتياط الا انه يمكن ان يقال ان ابن قبة لعله من السابقين القائلين بانفتاح باب العلم
والاجتهاد وعنده غير موقوف على العمل بالظن اذ انه كالاخباريين مانع عن الاجتهاد
ويتعين التقليد وعلى فرض كونه قائلا بانفتاح باب العلم فاستدلال المشهور
بوقوع التعبد في الموضوعات المستنبطة والتقليد والجهل المركب لان ذلك تعاح
في مقابله مما لا موقع له لانسداد باب العلم فيها والمقلد والجاهل المركب مضافا الى
ما عرفت من صحة القطع اثباتا او نفيا لانها من لوازمه فيكون بين الشمول له
فراجع لان مقصوده انه مع انفتاح باب العلم لا يمكن التعبد به الا ان الاستدلال
بها للمشهور مما ذكره سيدنا الاستاد دام ظله العالي وشيخنا في العلم عند الله تعالى
واستدل ابن قبة واستدله بوجوه وهذه الوجوه وان استدل بها لامتناع
التعبد بخبر الواحد الا ان المناط معلوم شموله لمطلق الظن بل مطلق الامارات
الغير العلمية وان لم تفد الظن وبعضها مصرح بالمناط الاول انه لو جاز التعبد
بخبر الواحد في الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله لجاز التعبد به في الاخبار عن الله

ثم لكن الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله

من عدم امكان جعل الطريقية للقطع

تم والتالي باطل اجماعا الثاني انه لو جاز التعبد به في الاخبار عن النبي لجاز التعبد به
في الاخبار عن القرآن والتالي باطل اجماعا لاشتراطه بالتواتر الثالث انه
لو جاز التعبد به في فروع الدين لجاز في اصول الدين والتالي باطل اجماعا الرابع
انه لو جاز التعبد به لجاز في صورة التعارض والتالي باطل الخامس لو جاز لزم تحليل
الحرام وتحريم الحلال اذ لا يؤمن ان يكون ما اخبر بحليته حراما وبالعكس السادس
لو جاز لزم صيرورة المصلحة مفسدة وبالعكس وهو يرجع الى الخامس والجواب عن
الاول اولا على تقدير تسليم الملازمة ان الاجماع الذي ادعاه فارق بينهما
وثانيا ان الاجماع انما قام على عدم الوقوع لا على الامتناع اذا حصل شرط التعبد
وهو قيام الخبر القطعية عليها مثل ان يخبر النبي عن الله تعالى بان ما اخبره فلان
عن الله تعالى من الاحكام واجب الاتباع وثالثا نمنع الملازمة وتقريره من وجهين
الاول ان الاخبار عن الله تعالى لا يرضى الرياسة العامة على جميع الخلق والتسلط
على نفوسهم واموالهم واعراضهم بل واديانهم اصولا وفروعا فكيف يمكن التعبد
فيه بخبر الواحد والا لزم الهرج والمرج اذ يلزم ح قبول قول كل من يدعي
ذلك وكان بحسب الظاهر عادلا او موثوقا به وكثيرا ما يلتبسون الامر
على الناس بحيث يحسبونهم عادلا انهم يدعون النبوة فيلزم اختلال النظام
مضافا الى خلاف اللطف لان الفائدة في بعث النبي هو تبليغ الاحكام النازلة
في اللوح المحفوظ ومع التعبد فيه بخبر الواحد يلزم عدم وصولها الى المكلفين غالبا
فلهذا الرجل يدعي ذلك من تصديق الله تعالى اياه باظهار المعجزة على يديه
حتى يحصل للمكلفين العلم بصدقه ويتم عليهم الحجة وهذا بخلاف الاخبار عن
النبي صلى الله عليه وآله لانه لا يستلزم رياسة وتسلطا فلا داعي فيه الى الكذب

اذ لا وجه للامتناع

بتلك

بتلك المثابة فالتعبد فيه بمثل الخبر الواحد لا يستلزم التعبد في الاخبار عن الله
تعالى الثاني انه لو لم يتعبد بمثل خبر الواحد في الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله لزم العسر
والحرج اذ لا يمكن له تبليغ جميع الاحكام بنفسه الى آحاد المكلفين كما لا يمكن لآحاد
المكلفين البلوغ الى خدمة النبي صلى الله عليه وآله وسماع الاحكام منه فلو تعبد
فيها بالعلم لزم العسر والحرج على التالي التكليف بما لا يطاق بخلاف الاخبار عن الله
فانه لو لم يتعبد فيه بمثل خبر الواحد لم يلزم العسر والحرج لانه ما لم يحصل العلم للمكلف
بنبوة النبي لم يجب عليه شيء وهو معذور وعن الثاني مع ان الاجماع الذي ادعى
فارق بمنع الملازمة لانه لو جاز التعبد بمثل خبر الواحد في الاخبار عن
القرآن لزم التحريف والزيادة والنقصان فيه وقد قال الله تعالى لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه الآية ولانه احد الثقلين بل اكبرهما وكما لا يجوز اثبات
الامامة بخبر الواحد فكذا القرآن ولانه من اعظم معجزات نبينا صلى الله عليه وآله
الذي تعلق القصد ببقائه الى يوم القيامة واعجازه بفصاحته وبلاغته
فلو جاز التعبد في الاخبار عنه بمثل خبر الواحد لزم التحريف والزيادة و
النقصان بما اوجب خروجه عن الفصاحة والبلاغة وسقط عن كونه معجزا هذا
بخلاف الاحكام فلا يلزم من جوازه فيها جوازه فيه وعن الثالث مضافا
الى ان الاجماع ايضا فارق بمنع الملازمة ايضا لان باب العلم في اصول
الدين مفتوح وتحصيل العلم فيها لا يوجب العسر والحرج لقلة مسائلها
التي يجب معرفتها وان العلم له جهة موضوعية في اصول الدين لانها اساس
وبنيان للدين فاستحكامها في غاية الاهتمام ولا كذا الفروع فلا يلزم
من جواز التعبد بمثل خبر الواحد فيها جوازه في الاصول ولو فرض احد

ثوا

كان قاصراً عن تحصيل العلم لم يكن تحصيل الظن فيها واجباً عليه بل ولا جائزاً
للنهي عنه فيها في الآيات الكثيرة والأخبار المتكاثرة وهي على ما قيل
مائتا آية وخمسمائة رواية مختصة بالنهي عنه في أصول الدين وعن الرابع
أولاً أن الصورة لتعارضهما لغاية التعبد وهو معارضة أحدهما بالآخر
بخلاف الصورة عندنا وثانياً أن التعبد في صورة التعارض أيضاً ثابت لأن
الحكم ح هو التخيير وهو أقل مراتب التعبد ولعدم التمكن منه وعن الخامس أولاً بالنقض
بوقوعه كثيراً في الشريعة مثل الموضوعات الصرفة والمستنبطة والأحكام
الكلية كما تقدم تفصيلها آنفاً مع ما فيها وثانياً بالحل وهو أنه إن أريد لزوم
تحليل الحرام الواقعي واقعاً والظاهري واقعاً أو ظاهري ظاهراً أو تحريم
الحلال كذلك منعنا الملازمة كما هو ظاهر وإن أريد تحليل الحرام الواقعي في
الظاهر وتحريم الحلال كذلك سلّمنا الملازمة ومنعنا بطلان اللازم إذ لا تنافي
بينهما بملاحظة التغاير إما بحسب الموضوع وإما بحسب القوة والفعل ومنه
ونشر يظهر الجواب عن السادس لما عرفت من رجوعه إلى الخامس ولكن يمكن
توجيه كلام ابن قبة بأنه لا يمكن أن يكون مراده استحالة ذلك في حال انسداد
باب العلم إذ لو أراد ذلك فلا يخ إما أن يقول بوجوب تحصيل العلم وهو تكليف
بما لا يطاق ويبعد عنه التزامه مع أنه من الحكماء والمتكلمين وإما أن يقول بأنه
الظاهر غير مكلفين بشيء بل يهملون لا حكم لهم كالبهائم والمجانين وهو
بديهي الفساد قد دلت الضرورة والإجماع على خلافه وعلى أنهم حين
الانسداد أيضاً لم يسووا مهملين في مسائل التكاليف الواقعية ناظراً إليهم
في الجملة ولو بنحو إجراء قاعدة البراءة أو الاحتياط وأمثال ذلك فمعنا

ان

أن يكون مصلحة في نفس تلك الأمارات بحيث يكون الحكم تابعاً لها ومجعولاً عليها
بمعنى أنه إذا قامت أمارة من الأمارات على حكم عند المجتهد صار سبباً لإنشاء
حكم عليه وعلى مقلديه فلا حكم لله تعالى في الواقع بالنسبة إليهم لا إنشاءً ولا فعلاً
بل حكمه تابع لقيام الأمارة عند المجتهد الثاني أن الصورة بحالها إلا أن المجتهد
عند تعذر تحصيل الأمارات معتبرة وتحصيل الظن بحكم العالم كالنبي صلى الله
عليه وآله وإذا تعلق ظنه بأن الحكم الفلاني حكم العالم جعل الله تعالى حكماً على
ذلك المجتهد ومقلديه على طبق ظنه سواء كان مطابقاً لحكم العالم أم لا
وهذان الوجهان مشتركان في منع ثبوت حكم لله تعالى في كل واقعة مشترك
بين العالم والجاهل وأن الحكم مط تابع للأمارة ويفترقان في استلزام
الأول للدور بخلاف الثاني لسبق تعلق الظن بما لوجوده دون الأول
ولكن كلاهما من التصويب الباطل عند أهل الصواب من المخطئة ويدل
على بطلانه بالمعنى الأول الأدلة الأربعة وبالمعنى الثاني ما عدا العقل قال سيدنا
الأستاذ إن القائلين بالمعنى الثاني افترقوا على فرقتين أحدهما تقول وفرقتين م
بعدم جعل شيء على المجتهد قبل الظن لا إنشاءً ولا فعلاً والأخرى إنما تقول بأن
له حكماً شأنياً ويرد عليهما أنها إن أرادت بالشأني أن لله تعالى حكماً مشتركاً
بين العالم والجاهل ولكنه قبل تعلق الظن به شأني غير منجز فهو عين ما تقول
وهو حق وإن أراد به شيئاً آخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم على إثباته ونفيه
الثالث أن يكون مصلحة في سلوك الأمارة غالبة على مصلحة الواقع بحيث
يصير الحكم الفعلي تابعاً للأمارة بمعنى أن لله تعالى في كل واقعة حكماً مشتركاً
بين العالم والجاهل لولا قيام الأمارة على خلافه بحيث يكون قيام الأمارة المخالفة

مانعاً عن فعلية ذلك الحكم لغلبة مصلحتها على مصلحته فالحكم الواقعي فعلي في حق العالم به
أو الظان به وشأني في حق الظان بخلافه بمعنى وجود المقتضي لذلك الحكم ولكن الظن
بخلافه مانع عن تأثيره فعلاً وهذا كالأولين في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه
لأن مصلحته المزاحمة بمصلحة الأمارة لا تصير منشأ الحكم كما أنه لا يقال للكذب
النافع إنه قبيح واقعاً والفرق بينه وبين الوجه السابق بعد اشتراكهما في عدم ثبوت
الحكم الواقعي للظان بخلافه أن العامل بالأمارة المطابقة حكمه عين حكم العالم و
لم يحدث له بسببها حكم نعم ظنه المطابق مانع عن المانع الذي هو الظن بالخلاف
على هذا الوجه خلاف الوجه السابق كما عرفت ولكنه أيضاً باطل لعدم الدليل على
اشتمال الأمارات على المصلحة المذكورة بل هي مجرد طرق إلى الأحكام الواقعية
مثل الطرق العقلائية طال ما هي عليها قد أمضاها الشارع بعد عدم الردع و
لقوله تعالى وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه مضافاً إلى أنه أيضاً تصويب كالأولين
وظاهر شيخنا الأستاذ الإجماع على بطلانه أيضاً الرابع أن يكون تلك الأمارات
طرقاً للحكم الواقعي وموضوعات للحكم الظاهري بأن يكون لله تعالى حكم مشترك
بين العالم والجاهل فإن صادف ظن المجتهد تنجز عليه وعلى مقلديه وإن
أخطأ بقي على شأنيته ووضع له حكم آخر ظاهراً وكان ذلك الطريق
موضوعاً له بسبب اشتماله على مصلحة مساوية لمصلحة الواقع أو راجحة عليها
وهذا الوجه تخطئة بحسب الحكم الواقعي الأولي وتصويب بحسب الحكم الظاهري
وهو الذي يسمونه بالواقعي الثانوي وما الدليل على بطلانه هو الدليل على
بطلان سابقه مضافاً إلى أنه لو كانت المصلحة الحادثة في فعل المكلف
بسبب قيام الأمارة المخالفة للواقع مساوية لمصلحة الواقع فلازمه بقاء

الفعل

الفعل بلا مصلحة بعد الكسر والانكسار وإن كانت راجحة على مصلحة الواقع لزم
خلو الواقع عن المصلحة بعد الكسر والانكسار ولازم ذلك بقاؤه بلا حكم ولازمه التصويب
وإن كانت مرجوحة لزم خلو مؤدى الأمارة عن المصلحة ولازمه عدم ثبوت
الحكم الظاهري كما لا يخفى وكأنه لما ذكرنا أعرض عن هذا الوجه شيخنا الأستاذ
ره بعدما قرره الوجه الثالث المذكور في كتابه ولا على هذا الوجه ولكن عرضه
بعد ذلك وقرره بنحو الوجه الآتي ولكن اختار هذا الوجه سيدنا الأستاذ المحقق جواباً
عن الإشكال الثاني ورددناه بأن موضوع مصلحة الحكم الواقعي هو نفس فعل
المكلف وموضوع مصلحة الحكم الظاهري هو فعل المكلف بوصف أنه مجهول
الحكم وبوصف أنه مما قام الأمارة عليه وهما ليسا في عرض واحد فلا يقع
بينهما الكسر والانكسار لأن الجهة الثانية إنما تعرض لفعل المكلف بعد تأثير
الجهة الأولى أثره فلا تزاحم بينهما ولكن فيه أن معروض الجهتين هو الفعل
الشخصي ولازمه الكسر والانكسار وسيجيء زيادة توضيح لذلك إن شاء الله ويمكن إرجاع
هذا الوجه إلى سابقه ويمكن أن يكون بينهما فرق في معنى شأنية الحكم الواقعي
بأن المراد بشأنية الحكم الواقعي للظان بخلافه في الوجه السابق هو أنه لم يجد
مقتضيه ولكن المانع يمنع حتى عن وجوده إنشاءً إذ ليس في الواقع حكم له أصلاً
بل له شأنية الوجود وشأنية الإنشاء كما هو ظاهر تفسيره للشأني وفي هذا
الوجه هو أن الحكم الواقعي في الواقع موجود ولكنه بسبب تعلق الظن بخلافه
لم يؤثر ولم يتنجز على المكلف مضافاً إلى أنه جعل الأمارة في هذا الوجه طريقاً
إلى الحكم الواقعي وموضوعاً للحكم الظاهري وفي الوجه السابق موضوعاً للحكم الواقعي
إذ لا حكم في الواقع للظان بخلافه كما عرفت وكيف كان فإنه لم يكن لكل

منهما فائدة او كان لم يؤثر شيئا عن بعده وهو عد الاحتمالات المتصورة والاربع
انهما بهذا التقرير وجهان مختلفان وهو كاف فيما نحن بصدده ويظهر الثمرة
عند انكشاف الخلاف فعلى الوجه السابق لو كان الواجب يوم الجمعة واقعا هو
الظهر وادت الامارة الى وجوب الجمعة وبعد فعل الجمعة انكشف الخلاف فبعد
فعل الواجب الواقعي لان مؤداها صار حكما واقعيا وبعد انكشاف الخلاف
انقلب الموضوع واقعا الى موضوع آخر كما اذا صار المسافر بعد صلوة العصر
حاضرا اذا قلنا بكفاية السفر في اول الوقت لصحة القصر واقعا وعلى هذا
الوجه اذ بعد انكشاف الخلاف يجب ترتيب احكام وجوب الظهر فلو كان الامر فان كان
الوقت باقيا وجب الاتيان به الا على القول بالاجزاء واما القضاء ففيه وجهان
فان قلنا ان القضاء فرع صدق الفوت المتوقف على فوات الواجب من حيث انه
فيه مصلحة لم يجب فيما نحن فيه لان الواجب وان ترك الا انه مصلحة متداركة فلا
يصدق الفوت على هذا الترك وان قلنا انه متفرع على مجرد ترك الواجب وجب
لان المفروض ترك صلوة الظهر مع وجوبها عليه واقعا الخامس ان تكون حالها
الا انه لا يكون للامارة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت حكمه
ولا تحدث فيه مصلحة لعدم اشتمالها على مصلحة بل انما المصلحة في الامر بتطبيق
العمل على تلك الامارة والالتزام به في مقام العمل وترتيب آثار الواقع
على مؤداها وتلك المصلحة لا بد ان تكون مما يتدارك بها ما يفوت من
مصلحة الواقع لو كان الامر بالعمل بها مع تمكن المكلف من العلم والا كان
تفويتا لمصلحة الواقع من غير تدارك وهو قبيح والفرق بين هذا الوجه وبين
الوجه الثالث ان لا حكم في الواقع للظان بخلافه بل الحكم الواقعي هو

مؤدى الامارة المخالفة للواقع على ذلك الوجه بخلافه في هذا الوجه لثبوت الحكم
الواقعي وليس مؤدى الامارة فيه الا احكاما ظاهرية صورية اذ ليس فيه الا وجوب
ترتيب آثار الواقع على مؤداها ويظهر الثمرة بينهما بما عرفت في بيان الثمرة
بين الثالث والرابع فراجع واما الفرق بين هذا الوجه وبين الرابع فهو ان
المصلحة في نفس الامارة في الرابع وفي الامر بالعمل بها في هذا الوجه وان
الحكم الظاهري واقعي ثانوي على الاخير لاشتمال نفس الامارة على المصلحة في
الرابع وصوري محض لعدم الاشتمال عليها في هذا الوجه ويظهر الثمرة بينهما
فان الحكم بالاجزاء لكونه واقعيا ثانويا على الوجه الرابع اقوى منه على هذا الوجه
فيمكن القول بالاجزاء على الوجه الرابع وبعدمه على هذا الوجه وهذان الوجهان
مشتركان في كون الامارة طريقا الى الواقع فيجب ترتيب احكام الواقع على
مؤداها فاذا ادت الى وجوب صلوة الجمعة واقعا وجب ترتيب الوجوب الواقعي
فان كان في اول الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب وجاز تأخيرها
واذا فعلها جاز له الدخول في النافلة وان حرمت في وقت الفريضة
المفروض كونها في الواقع هي الظهر لعدم وجوب الظهر عليه فعلا ويرخص في
تركها وان كان في آخر وقتها حرم تأخيرها والاشتغال بغيرها ثم ان استمر هذا
الحكم الظاهري اعني الترخيص في ترك الظهر الى آخر وقتها وجب كون
الحكم الظاهري بكون ما فعله في اول الوقت هو الواقع المستلزم لفوات الواقع
على المكلف مشتملا على مصلحة يتدارك بها لاجلها ما فات من مصلحة الظهر لئلا
يلزم تفويت الواجب الواقعي على المكلف مع التمكن من اتيانه بتحصيل العلم به
وان لم يستمر بل علم بوجوب الظهر وجوب العمل على طبق وجوب صلوة الجمعة

واقعا ووجب العمل على طبقه وعدم وجوب ما فعله في اول الامر لان المفروض عدم
حدوث الوجوب النفس الامري وانما عمل على طبقه ما دامت امارة الوجوب
قائمة فاذا فقدت بانكشاف وجوب الظهر وعدم وجوب الجمعة وجب ترتيب
ما هو كبرى لهذا المعلوم بان يقال الظهر هو الواجب عليه وكل واجب يجب
الاتيان به فالظهر يجب الاتيان به وبعض آثار وجوب صلوة الجمعة
الاعادات فان مصلحته متداركة بمصلحة العمل بالامارة او مصلحة الامر بالعمل
بها كما تقدم واما القضاء فقد تقدم الكلام فيه في الوجه السابق من غير فرق
بين الوجهين كما لا يخفى نعم يمكن ان يبنى على هذا الوجه لتغايره ما يلتزم
به في المصلحة في مصلحة الجاهل مع تمكنه من العلم ولو كانت لتسهيل الامر [illegible]
على المكلفين ولا ينافي ذلك صدق الفوت لان فعل المكلف على هذا
لا مصلحة فيه اصلا ومصلحة التسهيل لا يتدارك بها المصلحة الفائتة فالفوت
صادق وعلى كل من المعنيين السابقين وما ذكرنا من وجوب ترتيب احكام الواجب
الواقعي عند انكشاف الخلاف واضح على القول بعدم اقتضاء الامر الظاهري
للاجزاء واما على القول باقتضائه فيشكل الفرق بين هذين الوجهين
وبين القول بالتصويب وعن ظاهر الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد ان كل
ما يلزم القول بالتخطئة لعدم الاجزاء وبالجملة فحال جعل الامارة طريقا الى
الحكم الواقعي كحال جعل الامارة طريقا الى الموضوع الخارجي كحيوة زيد وموت عمرو
فكما انه في الموضوعات لا يوجب جعل نفسها بل يوجب جعل احكامها ووجوب
ترتيبها عليها ما دامت الامارة قائمة عليها فاذا فقدت وحصل العلم بعدم تلك
الموضوعات وجب في المستقبل ترتيب جميع احكام عدم تلك الموضوعات من اول الامر

فكذلك حال جعل الامارة طريقا الى الحكم الشرعي وهذا واضح في القسم الخامس
وانما الاشكال في الرابع كما عرفت فان قلت في المثال المذكور ان كان
في فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها ما يفوت بترك الظهر فالظهر خال من المصلحة
الملزمة في حق هذا الشخص فلا صفة تقتضي وجوبها الواقعي فهنا وجوب واحد
واقعا وظاهرا متعلق بصلوة الجمعة وان لم يكن في فعلها مصلحة كان
الامر بالعمل بتلك الامارة قبيحا لكونه مفوتا للواجب مع التمكن من ادراكه
بالعلم فالوجه الخامس يشترك مع الثالث في اختصاص الحكم الواقعي بغير من
قامت عنده الامارة على صلوة الجمعة فيرجع اليه في كون الامارة سببا
لجعل مؤداها هو الحكم الواقعي لا غير وانحصار الحكم في المثال في وجوب الجمعة
وهو التصويب الباطل قلت ليس في فعل الجمعة مصلحة كذلك بل المصلحة في
الامر بالعمل بها كما عرفت فيها يتدارك ما يفوت بترك الظهر فلا يكون قبيحا
ولا يلزم التصويب ايضا لعدم ايجابه لثبوت المصلحة في فعل الجمعة حتى
يوجب جعل مؤداها حكما واقعيا بل مصلحة الامر لا تقتضي الا امرا صوريا
بترتيب آثار الواقع على مؤداها واما مصلحة الظهر فهي باقية بحالها و
الحكم الواقعي ثابت في الواقع وقيام الامارة المخالفة انما يمنع عن تنجزه
والمضادة بين ثبوت مصلحة ملزمة في الظهر وبين ثبوت مصلحة راجحة
عليها في الامر بترتيب آثار الواقع على الجمعة مع عدم تنجز التكليف بالظهر
لاختلاف موضوع المصلحتين والمراد بالرجحان كونها بحيث صارت موجبة
لتنجز الامر بالجمعة في الظاهر بخلاف مصلحة الظهر حيث صارت موجبة
لمجرد انشاء غير منجز في الواقع وانما المضادة بينهما على فرض التنجز وليس

بل التنجز موقوف على عدم قيام الامارة على خلافه والاطلاع عليه مضافا الى ان المصوبة يمنعون من ثبوت حكم لله تعالى في الواقع فلا يعقل عندهم تحاب العمل بما جعل طريقا اليه بل التحقيق عد مثل هذا ردا على المصوبة ولكن اجاب شيخنا الاستاد عن اشكال لزوم التصويب بما يوهم اعترافه بلزوم خلو الحكم الواقعي عن المصلحة الملزمة حيث قال واما فوات ان نرجع تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعي الى قوله فقيه منع كون هذا تصويبا الخ ولعل هذا الكلام منه جرى على ما قرره هذا الوجه ولا على طبق الوجه الرابع من وجوهنا ولكثرة شغله عن تغييره بما يوافق الوجه الخامس بل قوله فان قلت الخ يشتمل على ما لا يناسب الوجه الخامس كما لا يخفى وكذا بقية كلامه فتدبر واما ما قلت انه ان كان في فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها ما يفوت بترك الظهر الخ الذي توضيحه انا اذا فرضنا الشيء في الواقع واجبا وقامت امارة على تحريمه فان لم يحرم لم يجب العمل بالامارة وان حرم فان بقي الوجوب لزم اجتماع المتضادين وان انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعي ففيه ان المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه هو مدلولات الخطابات الواقعية الغير المقيدة بعلم المكلفين ولا بعدم قيام الامارة على خلافها وبتعلقها العلم او الظن وامر السفراء بتبليغها ولها آثار عقلية و شرعية تترتب عليها مثل انه لا يعذر عند مخالفته من كان عالما بها او جاهلا مقصرا ويعذر عقلا من كان قاصرا وشرعا من قامت عنده امارة معتبرة على خلافها نعم هذه ليست احكاما فعلية منجزة بمجرد وجودها الواقعي فان شاء حكم فعلي صوري في الظاهر على خلافها لا يستلزم اجتماع

الضدين وقد تلخص من جميع ما ذكرنا ان ما ذكره في توجيه كلام ابن قبة من استحالة التعبد بمطلق الامارات الغير العلمية من انه لو كان التعبد على وجه الطريقية لزم الفوت على المكلف ولو كان على وجه الموضوعية لزم التصويب في كلامهما ممنوع على اطلاقه وينبغي التفسير على امور الاول في بيان جميع ما يمكن ان يقال في وجه منع التعبد بالامارات الغير العلمية اذا ادت الى مخالفة الواقع وطرق الدفع عنها اما ما يمكن ان يقال في وجه المنع فامور منها لزوم التكليف بالمحال بل التكليف المحال فيما اذا ادت الى حرمة ما كان واجبا في الواقع او بالعكس او ادت الى وجوب ضد الواجب لان طلب النقيضين او الضدين تكليف بالمحال بل نفس الطلب محال ومنها لزوم اجتماع الضدين من الارادة و الكراهة والحب والبغض في الآمر والمرادية والمكروهية والمحبوبية و المبغوضية في المامور به في الفرض الاول وفي الثاني بناء على مقدمية ترك احد الضدين لفعل الضد الآخر كما لا يخفى ومنها لزوم اجتماع المصلحة والمفسدة الملزمتين للفعل والترك في شيء واحد في زمان واحد في الفرض الاول بناء على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد الكامنة في الاشياء وكذا ما يتبعهما من الحسن والقبح ومنها لزوم تفويت المصلحة على المكلف من غير تدارك في الشق الاول من الفرض الاول والقائه في المفسدة في الشق الثاني منه اذ كان التعبد بها في حال تمكنه من ادراك الواقع بالعلم وهو قبيح هذا خلاصة ما يقال في وجه المنع والاشكال و الجواب اولا ان لزوم ما عدا الاخير من اللوازم انما هو فيما اذا قلنا بكون مؤدى الامارات في صورة المخالفة حكما شرعيا حقيقيا وليس كذلك بل

حكم صوري في مقام الظاهر كمؤدى الطرق العقلية في صورة المخالفة اذ من المعلوم عدم كونه حكما شرعيا وذلك لانه ليس مقتضى الطريقية الا التنجز للاحكام الواقعية لو ادت اليها واما لو تخلفت عنها فلا يقتضي الطريقية الا انشاء الحكم حاليا ابرح الا الحكم صوري عقلي او شرعي والفرق بينهما ان طريقية الامارات بجعل الشارع دون الطرق العقلية ولازم جعل الطرق لزوم تدارك المصلحة الفائتة على الله تعالى عند التخلف لو فرض الفوت بفعله ولا يخفى ان لزوم التدارك انما هو فيما اذا كانت المصلحة الفائتة غير مزاحمة بالعسر والحرج وكان التفويت غير تام كان صورة التمكن من الواقع بل ربما يقال انه شرط لزوم التدارك مضافا الى ما ذكرنا انه لم يكن في الجعل مصلحة كاد عدم مراعاتها اقبح من تفويت المصلحة والا فلا يلزم التدارك فيها ايضا اصلا كما اذا كان في الجعل مصلحة النوع في عدمه مع التمكن من الواقع مصلحة الشخص اذ لا ريب ان مراعاة مصلحة النوع اهم وقدم من مراعاة مصلحة الشخص اقول لا ريب في تقدم مراعاة مصلحة النوع على مراعاة مصلحة الشخص ~~لو لا ريب في تقدم مراعاة مصلحة النوع على مراعاة مصلحة الشخص~~ ولكن مقتضى العدل تدارك المصلحة الفائتة عن الشخص ان لم تكن مصلحة الجعل عائدة اليه اصلا لحكم العقل بقبح جعل الطريق الموجب لتفويت مصلحة الواقع عن شخص مع تمكنه من ادراكها بالعلم وعدم عود مصلحة الجعل اليه اصلا حتى انه لم يكن له في الجعل توسعة وتسهيل اصلا مع تمكن الجاعل من تداركها وعدله ولطفه وكرمه كما يظهر ذلك مما ذكره في مبحث العقل من دليل الانسداد من وجوب

عوض الالام فراجع والحاصل انه اذا دار الامر بين مراعاة مصلحة النوع وبين مراعاة مصلحة الشخص فلا ريب في تقدم الاول ثم اذا دار بين مراعاة مصلحة النوع المشتملة على جهة نقص هي تفويت مصلحة الشخص بين وقوعها مع تدارك جهة النقص وكان التدارك ممكنا وبين وقوعها من غير تدارك فلا ريب في تعين الاول اذ كان من الحكيم لانه يرجع الى دوران الامر بين صدور الناقص والكامل بل بين صدور الحسن والقبيح ولا ريب ان اختيار القبيح على الحسن قبيح اذا عرفت هذا فنقول في مقام الجواب عن لزوم تفويت المصلحة الخ انه لا قبح في ذلك فيما اذا كان تحصيلها موجبا للعسر والحرج على المكلف وكان جعل الامارة توسعة وتسهيلا له وكذا عند عدم تمكنه من تحصيل الواقع بالعلم بل لا يصدق التفويت ح واما عند تمكنه منه من غير عسر وحرج وعدم مصلحة في الجعل راجعة اليه من حصل تفويت جهة فلا بد من تدارك ذلك باعطاء عوض ما فاته منه من قبل الجاعل الحكيم و التدارك ممكن بفعله الحكيم لا محالة فعلى هذا لا قبح في تفويت المصلحة والالقاء في المفسدة في شيء من الصور الا في الصورة الاخيرة اذا لم يتداركهما واما الجواب اما عن الاشكال الاول فبمنع الملازمة ولو سلم كون مؤدى الامارات حكما شرعيا حقيقيا لان التكليف بالمتناقضين او الضدين انما يكون من التكليف بالمحال او التكليف المحال اذا كان التكليف بهما بعثا منجزا لعدم التمكن من الامتثال ح بخلاف ما اذا لم يتنجز احدهما كما في المقام واما عن البواقي ما عدا الاخير فبمنع الملازمة ايضا لانه انما يلزم هذه اللوازم اذا كان كل واحد من الامر والنهي الواقعيين ومؤدى الامارة المخالفة

لها انما المصلحة ومفسدة في نفس المامور به والمنهي عنه وهو غير لازم لجواز
كون الامارة المخالفة انما بما المصلحة الامر بالسلوك فلا يلزم اجتماع الضدين
في موضوع واحد وكذا ما يتبعهما من الحسن والقبح والحب والبغض وكذا
الارادة والكراهة على القول بان الطلب المنشأ بالامر والنهي غير الارادة و
الكراهة النفسانية اذ على هذا يجوز جعل تعلق الارادة النفسانية منهيا
عنه وتعلق كراهتها مامورا به لمصلحة في الامر والنهي اقوى وارجح من مراعاة
ما في المراد والمكروه بحيث يقبح ترك مراعاتها مراعاة له ولكن لا بد ان
يكون تلك المصلحة مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة المراد ومصلحة ترك
المكروه كما تقدم ومنه يظهر الجواب عن الاشكال الاخير ايضا وحاصل الظهور ان
التفويت انما يقبح اذا لم يتدارك الفائت وقد عرفت عدم لزوم عدم التدارك
هنا وفي الجواب الاول مسوقي وتدقيق يعلم لزوم التدارك اذا كانت
تلك المصلحة بحيث يقبح ترك مراعاتها لمراعاة مصلحة المراد والمكروه لان
التفويت انما يقبح اذا لم يلزم من عدمه ما هو اقبح وهو عدم مراعاة اقوى
المصلحتين كما عرفت وعرفت ما فيه من ان نفس التفويت وان لم يكن قبيحا الا
ان عدم تداركه مع الامكان قبيح بحيث ودعوى ان على فرض لزوم التدارك
ان مصلحة الامر بالسلوك غير صالحة للتدارك حيث انها غير عائدة الى العبد لانها ليست
في فعله بل في فعل الامر فلا دخل لها به اصلا فعلى الالتزام بالتدارك لا بد من
كون المصلحة المتدارك بها في نفس المامور به ولم يكف التدارك من الخارج
تفضلا من دون مدخلية فعل المكلف وفيه ما لا يخفى لان مصلحة الامر
ايضا قد تعود الى المكلف وان لم تكن في فعله اذ لا يلزم في عود المصلحة الى

المكلف

المكلف كونها في فعله وذلك كالتوسعة والتسهيل وثواب الانقياد وتوطين النفس
على الامتثال ونحو ذلك وثالثا ما افاده سيدنا المحقق الاستاد دام ظله
العالي اما عن الاشكال الاول فيمنع اللزوم فيما اذا كان احد الحكمين مترتبا
على الاخر ولم يكونا في مرتبة واحدة كما في المقام فان الحكم الواقعي متعلق
بذات فعل المكلف من حيث هو ومؤدى الامارة متعلق به بشرط كونه
مجهول الحكم الواقعي وبشرط اداء الامارة الى حكم مخالف له فلا يمكن تحقق
ما هو اعظم الاشكالات في المقام وهو تنجز الامر بضدين احدهما اهم من الاخر
اذا بنى المكلف على عصيان امر الاهم فضلا عن حيث لم يتنجز فيه ابدا الا
احد الحكمين واما عن الباقي فيمنع اتحاد موضوع تلك الصفات المتضادة اذ
الموضوع للمصالح والمفاسد هو العناوين العارضة لفعل المكلف لا نفسه
من حيث هو ومن المعلوم ان العنوان الذي هو الموضوع لاحدى الصفتين
غير ما هو الموضوع للاخرى وكذا ما يتبعهما من الحسن والقبح والارادة والكراهة
وغيرها مثلا اذا كان شرب العصير في الواقع حراما وادت الامارة الى اباحته
فموضوع المفسدة هو عنوان شرب العصير من حيث هو شرب العصير مع قطع النظر
عن تعلق حكم له وموضوع المصلحة هو شرب العصير بعنوان انه مجهول الحكم وقيام الامارة
على اباحته ولما كان عروض العنوان الثاني عليه بعد تاثير الاول فيه لتعلق
الحكم الواقعي به لم يصلح لمعارضة الاول ومزاحمته في تاثيره في الحكم الواقعي
ولم يقع بينهما كسر وانكسار مضافا الى انه يلزم الاشكال فيما اذا لزم التدارك
وكانت المصلحة في سلوك الامارة واما اذا لم يلزم لاجل مزاحمة المصلحة النوعية
بمفسدة العسر والحرج في سلوك الطريق العلمي للنوع وان لم يكن كذلك بالنسبة

الى الشخص بناء على لزوم تقديم مراعاة مصلحة النوع على مصلحة الشخص
او لزوم وكان التدارك بغير مصلحة السلوك بل من الخارج فلا اشكال
لعدم اجتماع تلك الصفات في المؤديات كما لا يخفى انتهى ولكن يرد على جواب
الاشكال الاول انه لا يرتفع بمجرد الترتب بين الحكمين لان
الحكم الواقعي ثابت في مرتبة مؤدى الامارة وان لم يكن بالعكس نعم لو لم يتنجز
احدهما كما في المقام ارتفع الاشكال بذلك من دون مدخلية الترتب
في ذلك اصلا وعلى جواب الباقي ان موضوع المصالح والمفاسد و
ان كان هو العنوان العارض للفعل لا نفسه الا ان العنوان بمفهومه الكلي
ليس موضوعا بل بوجوده الخارجي لما تقرر في محله ان الماهية من حيث هي
ليست الا هي حتى انه يمكن سلب النقيضين عنها ومن المعلوم ان وجوده الخارجي
عين وجود معنونه ضرورة انه ليس وجود المفهوم الانتزاعي الا بمعنى وجود
منشأ انتزاعه فاذا كان منشأ انتزاع هذين العنوانين اللذين احدهما
موضوع المصلحة والاخر للمفسدة الملزمتين للفعل والترك شيئا واحدا
بالشخص لزم اجتماع الصفتين في موضوع واحد وهو هذا الوجود
الشخصي وكذا ما يتبعهما من الصفات الاخر وعروض العنوان الثاني بعد
تاثير الاول غير مجد في دفع المزاحمة والكسر والانكسار والا لزم ان
لا يؤثر الثاني شيئا ضرورة تنافيهما في التاثير والا لم يقع بينهما الكسر
والانكسار قط فيلزم ان لا يؤثرا معا ابدا فتدبر ولا يخفى انه يظهر من كلامه
دام ظله العالي ايضا عدم لزوم تدارك ما فات من مصلحة الشخص بمراعاة
مصلحة النوع وقد عرفت ما فيه الا ان ما ذكرنا وجدناه فيما حكي عن بعض الاعلام

المزاحمة م

من المعاصرين وهو خلاف ما اختاره دام ظله العالي في مجلس الدرس من لزوم التدارك
فلعل ما في كلامه المحكي مجرد فرض وهو غير بعيد عن سياق الكلام هذا ما اوصل
اليه فكري القاصر وكيف يقابل بما افاده فكري القاصر فلا بد من التامل التام
والله العالم بحقائق الاحكام الامر الثاني ان ما ذكرنا من الاشكالات في
جعل الامارات الغير العلمية وارد في الاصول العملية التعبدية ايضا في صورة
مخالفتها للواقع ويمكن دفعها ايضا بمثل الجواب الثالث المذكور فان عدم
تنجز احد الحكمين بالنسبة الى الاشكال الاول وكون المصلحة في الامر بالسلوك
وتدارك الفائت بتلك المصلحة او من الخارج بالنسبة الى الباقي واما
الجواب الاول فيمكن ان يجاب بمثله ايضا في الاستصحاب والاحتياط اذا
كان اعتبارهما من باب التعبد لان الظاهر ان الغرض من ايجاب العمل بهما
طبقهما ليس الا ادراك مصلحة الواقع لغلبة ايصالهما الى الواقع واما
مثل اصالة البراءة اذا كان مستندها التعبد واصالة الاباحة فلا يجري
فيهما مثل هذا الجواب اذ ليس الغرض منهما الايصال الى الواقع ولكنهما
حكمان ظاهريان لا داعي الى الالتزام بكونهما تابعين للمصلحة في الفعل بل
يكفي فيهما مصلحة الامر بالسلوك كما هو مقتضى الجواب الثاني واما التخيير
فهو طريق عقلي صرف فليس هو محطا للاشكالات واما التخيير بين الخبرين
المتعارضين فهو ليس اصلا عمليا بل هو جعل طريق تخييري وحكمه حكم
الخبر الواحد ونحوه من الامارات الغير العلمية والحاصل ان امر الاصول
ليس اصعب من امر الامارات بواسطة عدم ملحوظية الطريقية فيها الثالث
انه لا يخفى انه على الجواب الاول لا اعتقاد بحجية الغير الامارات والاصول التي

وليس هو بواسطة الامر بالعمل بها حكما ظاهريا حتى يلزم اجتماع الحكمين ... بل لا يلزم ... المكلف بالطرق ... الواقع ... المضادة ...

عن لتها الاعقاب للواقع فيما اذا تنجز بمواقعتها معذرا لا طلب فيها الا التجري وقد عرفت حكمه والمحل الجواب الثاني فلا اشكال فى عقاب الواقع بمخالفتها فى صورة موافقتها للواقع لما ذكرنا ايضا وهل يستحق عقابا بمخالفتها فى صورة مخالفتها له على التكليف المتعلق بنفسها وان فات التكليف الواقعي جهلا فيما لو كان توصليا او لا يستحق ولو لم يأت به رأسا وجهان ناشئان من كون هذا التكليف نفسيا او غيريا للتوصل الى الواقع وحيث انه بذاته الغير منجز فالتكليف به انما هو لاجل تنجيز التكليف الواقعي لا لتنجز وحده كما فى سائر المقدمات لان التكليف بها يأتي من تكليفه بما بعد تنجزه فعلى الاول لا ريب فى استحقاق العقاب بالمخالفة انه خالف الوجوب النفسي وعلى الثاني ليس فى مخالفته الا التجري لعدم تنجز التكليف الواقعي لعدم اصابة الطريق و التكليف المتعلق بنفس الطريق مقدمي بمعنى انه مقدمة لتنجز الواقع فى صورة المطابقة فهو فى صورة المخالفة لا يترتب عليه تنجز الواقع واذا لم يتنجز به التكليف بذي المقدمة فلا وجه لاستحقاق العقاب بترك المقدمة ومؤدى الطريق لكونه مخالفا للواقع ليس تكليفا نفسيا الصوريا صرفا فهي مخالفته ليس الا التجري وقد تقدم فى بحث القطع عدم استحقاق العقاب من حيث الفعل المتجري به وان استحقه من جهة اخرى تقدم هناك ولا يخفى انه لا منافاة بين كون مؤدى الطريق تكليفا صوريا وبين كون التكليف به شرعيا فى صورة المخالفة فظهر وجهه بالتأمل فيما ذكرنا والظاهر عدم جريان الوجهين على المختار سيدنا المحقق الاستاد ادام ظله العالي من اعتبار المصلحة فى سلوك الطريق بحيث يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع اذ لا يمكن على القول بكون

ايضا فى استحقاقه

الواضح

مؤدى

مؤدى الطريق حكما صوريا فلا بد من الالتزام بالوجه الاول ولكن التحقيق هو الوجه الثاني بعدما عرفت سابقا من عدم امكان اعتبار المصلحة فى سلوك الطريق وانه ليس مقتضى جعل الطريق الا تنجز الواقع به فى صورة المطابقة للواقع وان فى صورة المخالفة ليس التكليف بسلوكه الا تكليفا صوريا وكذا مؤداه فليس فى مخالفته الا التجري ولكن لا بد من التأمل التام فى هذا المقام والاسيما فى مقابل سيد الاعلام الرابع انه لا اشكال فى وجوب الاتيان بالواقع فى غير الموقتات وكذا اذا كان موقتا وانكشف مخالفة الطريق للواقع فى الوقت حتى على القول بثبوت المصلحة فى سلوك الطريق بالعمل به بحيث يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع لان المفروض حينئذ عدم فوتها وتخلف الطريق عن ذي الطريق فلا وجه لسقوط الواقع عنه لان لازم هذا القول لزوم تدارك ما فات وليس بل يمكن ان يقال على هذا القول انه غاية ما يحكم به العقل هو لزوم وجود المصلحة فى صورة عدم انكشاف الخلاف فلا يلزم حينئذ على فرض خلو السلوك عن المصلحة لعدم لزوم التفويت واذا ثبت وجوب الاتيان مع لزوم ثبوت المصلحة فى السلوك او الامر بالسلوك فوجوبه مع عدم لزوم الثبوت كما فى صورة العبرة فى الطريق العقلي والاستناد باب العلم بالطريق اولى واما اذا انكشف مخالفته خارج الوقت فلا اشكال ايضا فى وجوب القضاء فى صورة عدم لزوم ثبوت المصلحة لفوت كل من الواجب ومصلحته الموجب للقضاء قطعا واما فى صورة لزوم التدارك بمصلحة الامر كما اخترناه تبعا لشيخنا الاستاد او بمصلحة السلوك كما اختاره سيدنا المحقق الاستاد دام ظله العالي فلا اشكال فيه ايضا ان قلنا انه فرع بمجرد ترك الواجب كما هو ظاهر

واما فى صورة الانكشاف

واما اذا قلنا انه فرع فواته من حيث ان فيه المصلحة والمفروض عدم فوت مصلحته فوتها من عدم فوت المصلحة لتداركه بمصلحة الامر او السلوك ومن ان التدارك انما هو لمصلحة ايقاع الفعل فى الوقت واما مصلحة اصل الفعل فغير فائتة حتى يلزم تعلق التدارك بها ايضا بل هي باقية لعدم تقييد مطلوبيته اصلا بالوقت بل هو مطلوب ما دام العمر وايقاعه فى الوقت مطلوب آخر والحاصل ان الوقت لا ينحل الى مطلوبين والفائت من مصلحته انما هو مصلحة ايقاعه فى الوقت لا مصلحة اصله وايضا المسلم من لزوم تدارك المصلحة الفائتة بمصلحة الامر او السلوك انما هو فيما اذا لم ينكشف الخلاف اصلا واما فيما اذا انكشف ولو بعد الوقت فلا يلزم ان يكون هناك مصلحة اصلا فضلا عن التدارك وان المتيقن هو لزوم كون المصلحة بحيث يتدارك بها الفائتة فيما اذا لم ينكشف الخلاف لا مطلقا اذ يكفي فى صورة انكشاف الخلاف كون المصلحة بحيث يتدارك بها خصوص مصلحة ايقاع الفعل فى الوقت لامكان تداركه ~~بمصلحة ايقاع الفعل فى الوقت لامكان تدارك مصلحته~~ ثانيا الفعل باتيانه خارج الوقت تداركا لفواته فى الوقت لا لمطلوبيته ما دام العمر حتى يرجع الى الوجه الاول ولا يخفى ما فى الوجهين الاولين من وجوه الوجه الثاني اعني وجوب القضاء اما فى فلزوم كون الفعل خارج الوقت اصلا لا تداركا لشيء آخر لان المفروض تدارك مصلحة ايقاع الفعل فى الوقت بمصلحة الامر او السلوك وان اصل الفعل غير موقت بل ما دام العمر فهو فى وقته لا فى خارجه وهو خلاف ظاهر القضاء بل خلاف ظاهر ادلة الموقتات لظهورها فى كون المطلوب امرا واحدا هو المقيد بما هو كذلك لا متعددا واما فى ثانيهما فلزوم فوت

مصلحة

مصلحة الوقت منه دون تداركه لعدم تساوي مصلحة الفعل خارج الوقت مصلحته فى الوقت والاما قيل به كما لا يخفى اللهم الا ان يقال انه لا يلزم ان يكون فيما انكشف فيه الخلاف مصلحة صالحة للتدارك بانفرادها نعم يلزم ان يكون هناك مصلحة صالحة بانضمام مصلحة الفعل خارج الوقت لتدارك جميع مصلحة الفعل المقيد بالوقت ولا يخفى انه لا يلزم من هذا التوجيه رجوع هذا الوجه الى الوجه الاول اذ بينهما بون بعيد الى هنا تم الكلام مع القائل بامتناع التعبد بغير العلم ورجع ابن الى البعض العامة القول بايجاب التعبد بغير الواحد وبمطلق الامارة على ما نسب عنهم فيخ ذكره فى مقابل قول ابن قبة ولكن كلامه يشير المقصود لاحتمال ارادة حال الانسداد وارادة دعوى اقتضاء حكم العقل بوجوب العمل بالامارة مع بقاء التكليف وعدم امكان الاحتياط فهو مسلم الا ان حكم العقل بالتخيير بين الاحتياط والعمل بالامارة فيجب على الشارع امضاء هذا الحكم ولا ينتج ايجاب التعبد بخصوص الامارة الا ان يكون المراد ايجابه تخييرا وان اراد وجوب الجعل بالخصوص فهو ممنوع لانه انما يجب عليه الجعل لو لم يكن هناك طريق عقلي وهو الظن الا ان يكون لبعض الظنون خصوصية فى نظره وان كان مراده حال الانفتاح فان اراد وجوب التعبد يقينا فهو غلط لجواز تحصيل العلم قطعا فان اراد استلزامه تفويتا للواقع على المكلف فى صورة التخلف مع تمكنه من ادراكه بالعلم ان كان الغرض مجرد الطريقية وان اراد وجوبه تخييرا فهو مما لا يدركه العقل لانه موقوف على علمه باشتمالها على مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع عند العمل بها اللهم الا ان يكون فى تحصيل العلم

وحال الانفتاح او الانسداد

وان قلنا بعدم وجوب الاستلزام العسر والحرج لم يثبت عقلا وجوب العمل بالامارة لامكان الاحتياط وترك الاحتياط لا يوجب حرجا بل يجب عقلا العمل بالامارة م

واما اذا قلنا انه فرع فواته من حيث ان فيه المصلحة والمفروض عدم فوت مصلحة
فوتها من عدم فوت المصلحة لتداركه بمصلحة الامر او السلوك بمعنى ان التدارك انما
هو لمصلحة ايقاع الفعل في الوقت واما مصلحة اصل الفعل فغير فائتة حتى
يتعلق التدارك بها ايضا بل هي باقية لعدم تقيد مطلوبية اصله بالوقت
بل هو مطلوب ما دام العمر وايقاعه في الوقت مطلوب آخر والحاصل ان الوقت
ينحل الى مطلوبين والفائت من مصلحته انما هو مصلحة ايقاعه في الوقت لا
مصلحة اصله وايضا المسلم من لزوم تدارك المصلحة الفائتة بمصلحة الامر او
السلوك انما هو فيما اذا لم ينكشف الخلاف اصلا واما فيما اذا انكشف في بعد
الوقت فلا يلزم ان يكون هناك مصلحة اصلا فضلا عن التدارك او ان المتيقن
هو لزوم كون المصلحة بحيث يتدارك بها الفائتة فيما اذا لم ينكشف الخلاف
لا مطلقا اذ يكفي في صورة انكشاف الخلاف كون المصلحة بحيث يتدارك بها خصوص
مصلحة ايقاع الفعل في الوقت لامكان تدارك ~~مصلحة ايقاع الخ في~~
~~الوقت لامكان تدارك~~ مصلحة نفس الفعل باتيانه خارج الوقت فيدركها
لفواته في الوقت لا لمطلوبيته ما دام العمر حتى يرجع الى الوجه الاول ولا يخفى
ما في الوجهين الاولين من وجوه الوهن الثاني اعني وجوب القضاء اما في
فلزوم كون الفعل خارج الوقت اصلا لا تداركا لشيء آخر لان المفروض
تدارك مصلحة ايقاع الفعل في الوقت بمصلحة الامر او السلوك وان اصل
الفعل غير موقت بل ما دام العمر فهو في وقته لا في خارجه وهو خلاف ظاهر
القضاء بل خلاف ظاهر ادلة الموقتات لظهورها في كون المطلوب
امرا واحدا هو المقيد بما هو كذلك لا متعددا واما في ثانيهما فلزوم فوت

مصلحة الوقت منه دون تداركه لعدم تساوي مصلحة الفعل خارج الوقت
مصلحته في الوقت والا لما قيد به كما لا يخفى اللهم الا ان يقال انه لا يلزم ان يكون
فيما ينكشف فيه الخلاف مصلحة صالحة للتدارك بانفرادها نعم يلزم ان يكون
هناك مصلحة تصلح بانضمام مصلحة الفعل خارج الوقت لتدارك جميع
مصلحة الفعل المقيد بالوقت ولا يخفى انه لا يلزم من هذا التوجيه رجوع
هذا الوجه الى الوجه الاول اذ بينهما بون بعيد الى هنا تم الكلام مع القائل
بامتناع التعبد بغير العلم وربما ينسب الى بعض العامة القول بايجاب التعبد
بخبر الواحد وبمطلق الامارة على الاحكام عقلا وقد ذكره في معالم الاصول ايضا
فيه ولكن كلامه في نسبة المقصود لاحتمال ارادته حال الانسداد وارادة وجوب
امضاء حكم العقل بوجوب العمل بالامارة مع بقاء التكليف وعدم امكان
الاحتياط فهو مسلم لانه حكم العقل بالتخيير بين الاحتياط والعمل بالامارة
فيجب على الشارع امضاء هذا الحكم ولا ينتج ايجاب التعبد بخصوص الامارة
الا ان يكون المراد ايجابه تخييرا وان اراد وجوب الجعل بالخصوص فهو مم
لانه انما يجب عليه الجعل لو لم يكن هناك طريق عقلي وهو الظن الا ان يكون
لبعض الظنون خصوصية في نظره وان كان مراده حال الانفتاح فان
اراد وجوب التعبد يقينا فهو غلط لجواز تحصيل العلم قطعا مضافا
الى استلزامه تفويت الواقع على المكلف في صورة التخلف مع تمكنه من
ادراكه بالعلم ان كان الغرض مجرد الطريقية وان اراد وجوبه تخييرا فهو
مما لا يدركه العقل لانه موقوف على علمه باشتمالها على مصلحة يتدارك
بها ما يفوت من مصلحة الواقع من اجلها اللهم الا ان يكون في تحصيل العلم

وحال الانفتاح فالنسبة ... الانسداد

وان قلنا بعدم وجوب الاستلزام العسر والحرج لم يجب عقلا
وجوب العمل بالامارة لامكان
وجوب الاحتياط وترك
الاحتياط لا على وجه
يجب عقلا العمل بالامارة
م

حرج يلزم عقلا رفع ايجابه بنصب امارة هي اقرب من غيرها الى الواقع
او اصح في نظر الشارع في مقام تبديله عن الواقع ثم اذا تحقق عدم امتناع
التعبد بالظن وعدم وجوبه فلا بد من التكلم في المقام الثاني وهو وقوع
التعبد به مطلقا او في الجملة قال سيدنا الاستاد اختلفوا فيه على قولين احدهما
العدم وهو مختار السيد المرتضى وابن زهرة والبراج وابن ادريس رحمهم ونسب
الى المحقق ايضا ولكن كلامه في المعتبر مجمل المراد بل نسب الى مفيد قبل
العلامة ايضا وقيل ان باب العلم قبل العلامة كان منفتحا وكانوا
لا يعملون بخبر الواحد اصلا واول من قام دليل الانسداد وبنى على العمل
باخبار الآحاد هو العلامة وقسمها على اقسام اربعة ولكنه لم يقم
انه كان قبل العلامة قرائن مخصوصة على صدق الاخبار وكذبها يعرفون بها
حال الاخبار ولما اختفت تلك القرائن بعد العلامة لتميزها قرائن
عامة مثل كون الراوي عدلا اماميا ونحو ذلك ونسب العامة الى الامامية القول
بعدم جواز العمل بخبر الواحد ولكنه انما هو لاجل اخفائهم لما رأوا انكار السيد
ونحوه من رؤسائهم زعموا انه رأي جميعهم لا محالة لعدم خفاء فتاويهم رؤسائهم واما
لاجل اخفاء ان الامامية لما علموا ان المخالفين يدسون في اخبارهم ما هو
حجة لهم عليهم ويحاجون به عليهم كما في الصلوات عليه وآله من تكرير التعليل لها
على نحو ذلك جعلوا كالمواضعة فيما بينهم انا لا نعمل بخبر الواحد دفعا
لحجتهم وثانيهما الوقوع وهو مختار المتأخرين جميعا بل يستفاد انه ايضا
مختار القدماء سوى الاربعة المذكورين انتهى كلامه زيد بامره اقول النسبة
القول بعدم الوقوع مطلقا الى الاربعة المذكورين مخالفة لما سيجيء منه دام ظله من

ادعاء الاجماع على وقوع التعبد بظواهر الالفاظ في الجملة ولا الحق احدا
ينكر ذلك والا لزم سد باب الاستدلال بالكتاب والسنة المعتبرة ولو
كان محل الكلام اعم من الموضوعات الصرفة اتضح ضعف هذه النسبة في
الغاية للاجماع على ابتناء كثير من الامارات فيها مثل البينة واليد
ونحوهما ولعل هذه النسبة نشأت من انكارهم التعبد بخبر الواحد وكذا
مخالفة لما سيجيء ايضا من نسبته الى السيد اعتراضه باعتبار الظن عند
انسداد باب العلم والحاصل انه لا ظن بوجود القول بعدم وقوع التعبد به مطلقا
لا عقلا ولا شرعا وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تأسيس الاصل في المسألة
وتظهر ثمرة هذا الاصل في مقامات ثلاثة احدها في مقام انفتاح باب العلم
اذا اتفق في بعض الموارد النادرة عروض الانسداد لعارض وثانيها في
مقام الشك في الانفتاح والانسداد كما لو شك في ان الدليل المعتبر
العلمي اعم من العلم والظن المعتبر يقدر الوفاء بالاحكام موجود فيما بايدينا
ام لا بل يحتاج فيها الى مطلق الظن مع العجز عن تعيينه وثالثها في مقام
ارادة التعدي في العمل بالظن عند الانسداد عن الفروع الى الاصول الاعتقادية
او الاصول العملية او الموضوعات المستنبطة او الصرفة او المسائل المشتبهة
بين كونها من المسائل الاصولية الفقهية والفقهية والاصول الكلامية مثل
مسألة اجتماع الامر والنهي ومسألة الضد ونحوهما هذا ما ذكره سيدنا الاستاد
دام ظله العالي ولكن التحقيق عدم ظهور الثمرة في المقامات الثلاثة بل تظهر في مقام
الانفتاح ولو لم يتفق عروض الانسداد في شيء من الموارد اصلا كما لا يخفى على
المتأمل اذا عرفت هذا فنقول ان الاخذ بالظن يتصور على صور اربع الاولى

الغير المعتبرة

ان تأخذ به برجاء كون مؤداه هو حكم الله تعالى الواقعي الثانية ان يأخذ به بعدم اعتنائه باحتمال مخالفته للواقع لا من باب الرجاء المذكور ولا من باب التدين والتعبد بكون مؤداه هو حكم الله الواقعي او الظاهري كما يعمل به في الامور العادية التي يكتفي فيها بالظن ولا يعتني باحتمال مخالفته للواقع مثل ان يأتي بالفعل مثلا اذا ادى الى وجوبه او استحبابه من غير اعتناء باحتمال حرمته ومن غير رجاء مطابقته للواقع ولا تدين بكون مؤداه هو حكم الله الواقعي او الظاهري والفرق بين هذه الصورة وبين السابقة ان العمل به في السابقة برجاء موافقته للواقع وبرجاء عدم الواقعية لاحتمال خلافه وفي هذه الصورة بعدم المبالاة بموافقته للواقع ولا بعدم الموافقة لاحتمال خلافه بل بمجرد الشهوة النفسانية فعلم وان كان موافقا للاحتياط ولكنه لا يريد به ذلك الثالثة ان يأخذ به على وجه التدين بان مؤداه هو حكم الله الواقعي من دون تقييد بان الظن طريق مجعول من الله تعالى في تشخيص احكامه الواقعية نظرا الى عدم اعتنائه باحتمال مخالفته للواقع كما في الصورة الثانية الرابعة ان يأخذ به على وجه التدين بان مؤداه هو حكم الله الظاهري بان يتدين بان نفس الظن طريق مجعول من الله تعالى الى احكامه سواء عمل على هذه الصور وفي السابقة ام لا وكل منها اما ان يتفق موافقته للواقع او مخالفته له فلا بد من التكلم في جميع هذه الصور بان الاصل ماذا اما الكلام في هذه الصورة الاولى فهو انه لا ينبغي الريب في ان الاصل هو جواز الاخذ به لانه من الاحتياط المرغوب اليه في الشريعة عقلا ونقلا ولا فرق في ذلك بين صورة موافقته للواقع ومخالفته له لان الاخذ به من باب الاحتياط لا يكون الا اذا لم يكن دليل او اصل معتبر على ما يحكم الى

طبقره

اشكال

على خلاف مؤدى الظن وان كان الاخذ به خلاف الاحتياط وعلى هذا لا يرد في صورة مخالفته للواقع لعدم تنجزه بالعلم او بقيام طريق اليه ثم لو عمم موضوع الصورة الاولى بحيث يشمل ما اذا كان في مقابله دليل او اصل معتبر على خلاف المذكور كان الاصل عدم الجواز في هذا القسم منها فلو عمل بالظن ح برجاء مطابقته للواقع واتفق مخالفته استحق العقاب لمخالفة الواقع المنجز وان اتفق موافقته لم يكن فيه الا التجري بمخالفة الطريق المعتبر فعلى هذا يعلم ان ما ذكره سيدنا الاستاد دام ظله من عدم الاشكال في ان الاصل هو الجواز في هذه الصورة لا بد ان يحمل على غير هذا القسم والا لا يخلو من الاشكال وح يبقى مطالبته بعدم تعرضه لحكم هذا القسم وليعلم انه لا اشكال في جواز الاخذ به احتياطا فيما اذا كان في مقابله استصحاب حكم غير الزامي او استصحاب عدم حكم الزامي سواء كان عدم ذلك الحكم الذي ادى الظن اليه ثبوته او عدم حكم آخر بضاده لان مقتضى الاستصحاب الالزام في مقام الظاهر بثبوت المستصحب وترتيب آثاره فاذا ادى الى عدم الوجوب وجب ترتيب آثار عدم الوجوب ظاهرا فلا يجوز الاتيان به بقصد الوجوب ولكنه لا ينافيه الاتيان به برجاء الوجوب اذا ادى الظن اليه وكذا اذا ادى الاستصحاب الى الاستحباب الاتيان برجاء الوجوب نعم ينافيه الاتيان بقصد الوجوب في المثالين وكذا اذا كان في مقابله اصالة البراءة او الاباحة لانهما لا ينفيان الا الرخصة في ترك محتمل الوجوب او فعل محتمل التحريم فلا ينافيهما الاتيان برجاء الوجوب والترك برجاء الحرمة وكيف كان فالاصل في هذه الصورة في غير القسم المذكور الجواز من غير فرق بين مطابقته للواقع وعدمها فلا يستحق العقاب في صورة

المخالفة اذا ادى الى فعل محرم واقعي او ترك واجب كذلك لعدم تنجزه مع الجهل وعدم قيام دليل معتبر عليه واما الصورة الثانية فالاصل فيها ايضا الجواز مع قطع النظر عن لزوم مخالفته الواقع المنجز بقيام طريق معتبر عليه لعدم دليل يخرج به عن مقتضى الاصل اذ غاية ما يلزم من العمل به هو مخالفته الاصول اللفظية او العملية اذا كان واحد منها في مقابله وادلة تلك الاصول غير صالحة للخروج عن الاصل المذكور لعدم دلالتها على وجوب العمل بمقتضاها مطلقا حتى يحرم مخالفتها بالعمل بالظن المقابل لها ولو اتفقت موافقته للواقع اما دليل الاستصحاب فلان الظاهر ان الغرض من ايجاب العمل على طبقه ليس الا درك مصلحة الواقع لا ايصاله الغالبي او الاغلبي واما دليل الاحتياط فلضرورة عدم دلالته الا على الوجوب الارشادي بحيث لا محذور الا في مخالفته لا محذور مخالفة الواقع واما دليل اصالة البراءة والاباحة فقد عرفت حاله في الصورة الاولى لانهما لا يوجبان العمل على طبقهما فليس مدلولهما الا اثبات عذر للمكلف واما ادلة الاصول اللفظية فلان الظاهر منها ان الغرض من ايجاب الاخذ بها ليس الا ادراك مصلحة الواقع لايصالها الغالبي او الاغلبي الى الواقع فمخالفتها ليست محذورة من حيث هي مخالفتها ثم هي محذورة اذا كانت مطابقة للواقع حتى تكون مخالفتها مخالفته فمحذورية مخالفتها لكونها مخالفة الواقع المنجز بقيام الطريق المعتبر عليه واما في صورة مخالفتها للواقع فلا محذور في مخالفتها الا التجري والحاصل انه لا محذور في مخالفته شيء من الاصول اللفظية والعملية من حيث هي مخالفتها مع قطع النظر عن مخالفته الواقع الا التجري والمفروض ان كلامنا الى الآن في العمل بالظن مع قطع النظر عن مخالفته للواقع فهو بهذه الملاحظة غير مانعة عن مقتضى الاصل المذكور نعم اذا كانت مطابقة للواقع صارت

سببا لتنجزه على المكلف فالاصل ح عدم جواز العمل بالظن المقابل لها كيف كان فالاصل الجواز في غير صورة تنجز الواقع الذي تعلق الظن بخلافه سواء كان مطابقا للواقع ام مخالفا له هذا كله على القول باعتبار تلك الاصول تعبدا او من الظن النوعي مطلقا واما على القول باعتبارها من باب الظن الشخصي او من باب الظن النوعي مقيدا بعدم الظن بالخلاف فالاصل جواز العمل بالظن مطلقا ولو قلنا بدلالة ادلتها على وجوب العمل بمقتضاها نفسا وذلك لخروجها عن موضوع وجوب العمل بملاحظة الظن بخلافها كما لا يخفى فلا يتنجز الواقع بها في مقابل الظن اصلا ثم ان بما ذكرنا في بيان اصالة الجواز في هذه الصورة يثبت حكم الصورة الاولى بل بطريق اولى كما لا يخفى وجهه ووجه فرقهما وتلخيص ما ذكرنا ان الاصل هو الجواز مع قطع النظر عن مخالفته الواقع المنجز والحرمة بالنظر اليها بقي الكلام في بيان الاصل بالنظر الى ملاحظة التعبد والتدين بقسميه وهما الصورتان الاخيرتان ومما لاحظ اعتبار التعبد والتدين فيهما كما عرفت مشتركان في الحكم ويشملهما ما ذكره شيخنا الاستاد من قوله ان التعبد بالظن الذي لم يدل على التعبد به دليل محرم بالادلة الاربعة ويكفي من الكتاب قوله تعالى قل الله اذن لكم ام على الله تفترون دل على ان ما ليس باذن من الله تعالى فهو افتراء ومن السنة قوله ع في عداد القضاة من اهل النار ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم ومن الاجماع ما ادعاه الفريد البهبهاني ره في بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهيا عند العوام فضلا عن العلماء ومن العقل تقبيح العقلاء من تكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى ولو كان جاهلا مع التقصير انتهى كلامه رفع مقامه ولكن فيما افاده في دلالة ما ذكره من

مراستنا الحكم الى القسم -

الادلة على تحريمه بعمومه واطلاقه نظرا اما في الاية فلعدم ظهور الافتراء في الاسناد بغير العلم مطلقا سواء علم بخلافه ام لا او لا في خصوص ما لم يعلم بخلافه لو لم نقل بظهوره في خصوص صورة العلم بالخلاف فقط ودعوى الظهور في الاول اتكالا
او بقرينة السياق اذ قضية المقابلة ان يكون الكلام في قوة ان يقال الله اذن لكم ام عليه تفترون اولان شان الكفار لم يكن منحصرا في الاسناد مع علم
بالخلاف بل ولم يعلموا اصلا فلابد ان يكون المراد هو الاعم والا فلا ريب في
وجود ثالث في البين وهو خلاف ظاهر الاية من تقريرهم على الاعتراف بعدم علم بالافتراء
بعدم الاذن لهم كما لا يخفى فاسدة لمنع التبادر بل التبادر هو صورة العلم
بالخلاف ومنع قرينية المقابلة في هذه القضية الواردة مورد الغالب
من احوالهم وهو صورة العلم بالخلاف فلا ضير في وجود امر ثالث هو
الواسطة في البين اذ كان نادرا لعدم الاعتناء به عرفا وعادة وبهذا
يظهر الجواب عن التعليل الثالث لان شانهم وان لم يكن منحصرا في ذلك الا انه
غالبة ونادرة ما عداه نوجيه انصراف الاية الى الغالب مضافا الى انه يمكن ان
يكون المراد بالاذن اعم من الواصل اليهم وغيره وعليه لا تدل الاية الا على
الحرمة في صورة مخالفة الظن للواقع وهو غير ما نحن بصدده لان الكلام في حكم
مجرد التعبد مع قطع النظر عن مخالفة الواقع وعدمها الا ان الانصاف ظهورها
بقرينة السياق في الواصل كما لا يخفى وعلى فرض تسليم ان المراد من الافتراء
هو ما ذكر في الدعوى كما هو ليس ببعيد نقول يحتمل قريبا ان يكون المراد حمله
على الاقرار بفعل ما يحذرهم عنه ارشادا خوفا من الوقوع في مفسدة
مخالفة الواقع فلا دلالة فيها على حرمة عنوان التعبد بما هو كما هو محل النزاع

فالاية

فالاية اجنبية عن المدعى فيها لو كان مبنى الاستدلال بها على اندراج المقام
في عنوان الافتراء المسلم قبحه وحرمته كما هو ظاهر شيخنا الاستاد فتعبير
ان مجرد اطلاق اسم الافتراء عليه لا يقتضي شمول حكمه له لاحتمال ان يكون
الاطلاق عليه في المقام لو سلم من باب التجوز هذا ولكن يمكن دفعه بان
الاطلاق المجازي ايضا يقتضي شمول حكمه له لان الظاهر ان الاطلاق
ح من باب الاستعارة المستلزمة لثبوت خواص المشبه به للمشبه او خصوص
خواصه الظاهرة ومنها القبح والحرمة قطعا ولكن يقتضي التدبر في الايات
التي كتبناها في الحاشية وما ورد في تفسيرها انهم افتروا على الله الكذب عن عمد
وابدعوا في دين الله من غير استناد الى امارة اصلا بل متابعة الشيطان
او لسنة الاصنام وحدتها في بعض حكاياتهم مثل قتل اولادهم مع القطع بانه
ليس من دين الله ومتابعة للهوى في احكام الانعام والتهديد بما وقع على النعماء
الذي هو الكذب عن عمد على ما صرح به بعض اهل التفسير بل هم كما مر منه في الحرف
ايضا فالاية اجنبية عن المقام ولا يشمل التعبد بالظن اصلا لعدم اجتماعه
مع العلم بالخلاف ومع ذلك لا يصلح للتدبر واما في السنة فلا يبعد ان يحتمل
قريبا ان يكون ذلك لكون القضاوة منصبا لا يليق بغير العالم كما يرشد
اليه قوله ع لا يجلس هذا المجلس الا نبي او وصي نبي مع ان مورده القاضي
فلا يعم غيره الكم الا ان يستفاد من قوله وهو لا يعلم ان المناط هو مطلق
الاخذ بغير علم مضافا الى ان المدعى هو اثبات حرمة مجرد التعبد لا التدين
ولو لم يعمل على طبقه وهذه الرواية على فرض استفادة المناط منها ظاهرة
في حرمته بناء على عمل على طبقه فهي بهذه الملاحظة ايضا اجنبي عن المقام واما

في الاجماع فلان المسلم منه قيامه على التشريع والبدعة في الدين لا مطلق التعبد
بما وراء العلم ولو في غير الاحكام وسائر الشرعيات المجعولة كماهيات العبادات اعني
الشرعيات والغير المجعولة كاحوال الجنة والنار وغيرهما من الشرعيات ثم لو كان ذلك
في الاحكام ونحوها يكون نوعا من التشريع المحرم الا ان المقصود اعم ويمكن دفعه
بانه لا معنى للتعبد بالشرعيات الغير المجعولة لان التعبد ترتيب الاثار الشرعية المترتبة معنى م
على متعلق الظن ولا اثر شرعي للشرعيات الغير المجعولة فدعوى الاجماع مسلمة
على اطلاقها وكذا الكلام في بناء العقلاء فان الظاهر اختصاص قبحه عندهم
بما اذا كان ذلك التعبد تصرفا في سلطان المولى بلا اذن منه كجعل الاحكام
الذي هو حق له لا مطلق التعبد ولو في غير ما له عليه سلطان ثم يحذرون
عنه ارشادا لعدم الامن من الوقوع في مفسدة الكذب لو خالف الواقع فتلخص من
جميع ذلك ان الادلة من عقل ونقل على حرمة خصوص عنوان التعبد بما وراء
العلم على حدة بما هو كذلك ما لم يندرج في عنوان التشريع المحرم بالادلة
الاربعة ولكن لا يخفى ان العنوان المستدل عليه في كلام شيخنا الاستاد
وان لم يتم التقريب باطلاقه الا انه تم فيما هو المقصود اعني التعبد في الاحكام
لما عرفت انه نوع من التشريع الحرام اقول ما ذكر من الايراد على الاجماع وبناء
العقلاء كبعض ما في الاية والرواية ذكرناه تبعا لبعض الاعلام من المعاصرين
ولكن يمكن دفعه بان معنى التعبد تعميم على ما لا ينفك عن التشريع المحرم
بالادلة الاربعة على ما اعترف به وفيه هو التعبد بما فسرناه من جعل مؤدى
الظن هو حكم الله الواقعي والظاهري ولا ريب انه تشريع محرم فاذن ليس
له معنى عام هو المدعى حتى يكون الدليل اعني الاجماع وبناء العقلاء اخص منه

مضافا

مضافا الى ان المراد بالظن هو الظن بالحكم الشرعي كما يظهر من صدر الكتاب حيث
قال ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي فاما ان يحصل له القطع به او الظن او الشك
ثم وضع الكلام فيها ثلثة مقاصد الاول في القطع الثاني في الظن الثالث
في الشك فعلى هذا التعبد بالظن في الشرعيات الغير المجعولة كاحوال الجنة
والنار ونحوهما خارج عن العنوان والدليل مختص بالتعبد فيما كان تصرفا
في سلطان الشارع فان قلت من موارد التعبد هي الموضوعات قلت ان كان مجعولا
احكام الشارع كان لا محالة التعبد في الاحكام الذي هو تشريع محرم وان كان غيرها فلا تصور
فيها تعبد وتدين بالمعنى المذكور مثل ان يتعبد بان السموات تسع وان الكواكب
الثوابت في السماء الاولى او ان القمر شمس او ان جرم السموات بسيط شفاف
وان كلا منها متصلة بالاخرى الى غير ذلك التي لم يتعلق بها حكم شرعي
على المكلفين نعم هو نوع التزام ولكنه لا يصدق عليه التعبد والتدين لانهما من
العبادة والدين فلا بد ان يكون متعلقهما مما له دخل في عبادة الله ودينه
فيكون مساوقا للتشريع المحرم باعترافه بالادلة الاربعة فيدل على تحريمه
كل ما يدل على تحريم التشريع ثم انه على فرض عدم تمامية الاية والرواية المذكورتين
يمكن الاستدلال بغيرهما من الايات والروايات الناهية عن العمل بغير علم مثل
قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ودلالتها واضحة لان التعبد نوع من
المتابعة وقل لا اجد فيما اوحي محرما الاية فانه دل على ان استناد الحكم اليه
يتوقف على الوجدان الذي هو بمعنى العلم فغيره ليس من حكم الله تعالى في غير
ذلك من الايات واما الروايات فمثل صحيحة عبد الرحيم القصير اذ في الشرك ان يقول
يكون للحصاة نواة وللنواة حصاة ودان به فانها تدل على التدين بغير علم محرم

مناسبته شرك وشك من ظن او شك فاقام على احدهما فقد حبط عمله فان الآية تشمل التعبد وشك من عمل بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة السماء والغضب الى غير ذلك بل قيل انا وجدنا نحوا من مائة اية وخمسمائة رواية تدل على حرمة العمل بالظن باحدى الدلالات الثلاث منها على فرض دلالتها على حرمة العمل يمكن ان يدعى دلالتها على حرمة التعبد لانه نوع من العمل فتلخص من جميع ما ذكرناه ان الاخذ بالظن اذا كان على وجه التعبد والتدين بقسميه حرام مطلقا لكونه تشريعا واذا كان من باب الاحتياط او مجرد تطبيق العمل عليه جائز الا اذا اوجب طرح اصل لفظي او عملي دح فان كان ذلك الاصل مطابقا للواقع كان العمل بالظن حراما لان فيه مخالفة الواقع المنجز والا فليس فيه الا التجري وقد تقدم حكمه وما ذكرنا هو التحقيق في تقرير الاصل وقد يقرر بوجوه اخر منها ان الاصل عدم الحجية وفيه ان الاصل وان كان ذلك الا انه يكفي في اثبات الحرمة مجرد الشك في الحجية ولا يحتاج في ذلك الى اثبات عدم ورود التعبد به اذ لا نريد اثبات الحرمة حتى يحتاج الى اثباته بالاصل والسر في ذلك ان كل حكم رتب في الشريعة على عدم امر حادث اذا اريد تفريعه عليه بمجرد الشك في حدوثه وما نحن فيه من قبيل الثاني لحرمة العمل بكل ما لم يحرز حجيته ومن هذا القبيل وجوب تفريغ الذمة المترتب على عدم العلم بالفراغ فمجرد الشك في الفراغ يكفي في الحكم بالوجوب لاقتضاء الشغل اليقيني الفراغ اليقيني ولا يحتاج في ذلك الى استصحاب عدم الفراغ والاشتغال على فرض صحة هذا الاستصحاب وسياتي في مسئلة الاستصحاب الكلام فيه انشاء الله تع ويمكن دفعه بانه لو كان المراد اختصاص التحريم بعدم العلم فلا وجه للتمسك باصالة الاصل وان كان ذلك الخ

فلا بد من احراز ذلك العدم واما اذا كان مرتبا على العلم بعدم ذلك الحادث كفى في ترتيبه

بلا مجرى

بلا مجرى لهذا الاصل لعدم ترتب الحكم عليه وان كان المراد ان الحكم مترتب على كل منهما ولكن يكفي في اثباته عدم العلم فيقيد انه لا نعدم الحاجة الى دليل لاثبات المدعى الثبوتية بدليل اخر او وجه في البدعن سائر الادلة لوجب الاقتصار في سائر المقامات التي يوجد للمدعى ادلة متعددة على دليل واحد منها لعدم الحاجة الى ملعدا الواحد وليس كذلك بل لابد من ذكر الجميع وفائدته لو قطع النظر عن غيره او تقريبه امكن اثبات المدعى به مضافا الى انه قد يحتاج اليه ولو نادرا في مقام العمل كما لو نذر التصدق بدرهم فيما اذا اتى بما دل على تحريمه اصل من الاصول مع الادلة الاربعة فيصلح التعليل بالظن مصداقا لذلك فلا وجه لرفع اليد عنه ومنها ما حكي عن السيد الكاظمي قده ان هذا الاصل مبني على ان الاصل في الاشياء قبل ورود الشرع هل هو الحظر او الاباحة فان قلنا هناك بالحظر كان ههنا وان قلنا بالاباحة فكذلك وفيه اولا ان موضوع تلك المسئلة هو الاشياء النافعة الخالية عن امارة المضرة مثل اكل الفاكهة وشم الورد وموضوع هذه المسئلة هو جعل اسرتقا الظن حجة فاين هذه من تلك وثانيا ان الكلام في تلك المسئلة في الحكم الطلبي وفي هذه المسئلة في الحكم الوضعي وهو الحجية وعدمها وهذان الايرادان مما اوردهما عليه سيدنا الاستاد دام ظله العالي ولكنهما لا يخلوان عن تامل اذ ليس الكلام في هذه المسئلة في خصوص الحجية وعدمها بل في عمل المكلف به وتدينه به وقد عرفت ان التدين تارة على ان مؤداه حكم الله الواقعي ولا دخل له بالحجية وعدمها فيمكن ادراجه في موضوع تلك المسئلة وحكمه لان العمل بالظن قبل ورود الشرع من الاشياء النافعة لاشتماله على

ن

الطلبي

تسهيل الامر على المكلف لدفع كلفة تحصيل العلم به وايضا الغالب الى الواقع وليس فيه امارة المفسدة اللهم الا ان يجعل احتمال مخالفة الواقع امارة للمفسدة وفيه ما لا يخفى لان هذا الاحتمال موهوم والامارة ما اخذ فيها افادتها الظن ولو نوعا ولان الكلام في هذه المسئلة ايضا في الحكم التكليفي وهو حرمة العمل بالظن وعدمها ووجوبه وعدمه وثالثا ان تلك المسئلة من غير مستقلات العقل وهذه منها لان التدين بالظن محرم عقلا وهو مما يستقل به العقل كما عرفت ويمكن دفعه بان كون عدم التدين بالظن من مستقلات العقل ليس بعنوان التدين بالظن بما هو كذلك بل بعنوان انه تشريع وتحريم التشريع من المستقلات واما تحريم التدين بالظن من حيث هو مع قطع النظر عن كونه تشريعا ليس من المستقلات فيدخل في مسئلة الاصل في الاشياء قبل ورود الشرع فتامل جيدا او يظهر الثمرة على القول بعدم كون التعبد بالظن تشريعا على القول بعدم كون التشريع حراما ورابعا ان معنى الاباحة في تلك المسئلة هو جواز الترك بلا بدل وهذا مما لا معنى له في هذه المسئلة اذ لا يجوز ترك العمل بالظن بلا بدل بل لا بد حين تركه الاخذ بالبرائة ونحوها من الاصول والادلة فيرجع الى التخيير بين العمل بالظن وبين العمل بالاصل او الدليل الموجود هنا في مقابله الذي يتعين الرجوع اليه لولا الظن فغاية الامر وجوب التعبد به او بالظن تخييرا فلا معنى للاباحة التي هي الاصل في الاشياء لكن قال سيدنا الاستاد دام ظله العالي بعدما اورد الجواب الرابع بمثل ما اوردناه الحق لنا ان نرجع الى التخيير بين العمل بالظن وبين العمل بالاصل دح كان لو اريد التخيير في المسئلة الاصولية اعني التخيير بين الدليلين كان من التخيير بين الاصل والدليل ولا معنى له ولو اريد التخيير في المسئلة الفقهية

كان من

كان من التخيير بين مؤدى الاصل والدليل ولا معنى له ايضا انتهى ولكنه لا يخلو عن تامل لان الكلام في الظن الذي لم يدل على اعتباره دليل فليس دليلا حتى يلزم من التخيير التخيير بين الاصل والدليل او بين مؤدى الاصل والدليل بل يمكن دفع اصل الايراد بان جواز الترك بلا بدل مما لا يعلم قبل ورود الشرع الذي هو كلام السيد قده اذ لم يثبت كون المكلفين عدم كالبهائم والمجانين وانه لا بد لهم من الاخذ بشيء من الظن او الادلة او الاصول بل انما ثبت ذلك بعد ورود الشرع بالاجماع والضرورة مضافا الى انه على فرض تماميته انما يتم لو اريد العمل بالظن العمل به على انه حجة على ان مؤداه هو حكم الله الظاهري واما لو اريد العمل به على ان مؤداه هو حكم الله الواقعي فيتصور الاباحة بمعنى جواز الترك بلا بدل من غير اشكال كما هو واضح ولو اريد مطلق العمل به من دون تدين به كما عرفت في بيان الاصل في الصور الاربع فلا بد من التامل التام ومنها ان الامر دائر في المقام بين الوجوب والتحريم لوجود القولين فيه ومقتضاه التخيير او ترجيح جانب التحريم بناء على ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة وفيه منع الدوران لان عدم العلم بالوجوب كاف في اثبات التحريم المعلوم من اطباق الادلة الاربعة على تحريمه وهو ايضا لا يخلو من تامل اذ لعل مقصود القائل بان الاصل في التعبد بالظن من حيث هو مع قطع النظر عن الله تعالى تحت عنوان التشريع وعن قيام دليل على تحريمه ولذا لا نقول بتحريمه فيما اذا لم يندرج تحت عنوان التشريع كما في غير الاحكام الشرعية ونحوها مما لا يدخل فيه من تصرف الشارع من حيث هو شارع كالظن بالامور الواقعية والحوادث الكونية

هكذا

ومنها امثال الاشتغال لدوران الامر بين تعين وجوب تحصيل القطع بالاحكام وبين التخيير بينه وبين الظن وكلما كان كذلك فالاصل الاشتغال وفيه اولا ان مسئلة الدوران انما هي من الاحكام الشرعية واما في طرقها فلا دوران لان وجوب تحصيل الاعتقاد بالاحكام انما هو لكونها مقدمة عقلية للعمل بها لان الحاكم فيها هو العقل وهو اما ان يستقل بوجوب تحصيل الاعتقاد القطعي على ما هو التحقيق واما ان يحكم بكفاية مطلق الاعتقاد ولا يتصور الاجمال في موضوع حكم العقل لانه يستلزم التردد في الحكم وهو لا يتصور من نفس الحاكم و يمكن دفعه بانه يتم فيما اذا لم يحتمل العقل جعل الشارع الظن حجة وطريقا لتحصيل الاحكام تخييرا بل قطع بتوكيل امر الطريق اليه وامضاء ما جعله طريقا واذا دار الامر عنده بين التعيين والتخيير قطعا ولا سيما على القول بالتصويب في الاحكام الظاهرية والاحتمال فيما نحن فيه موجود وثانيا انه اشبه شيء بالاكل من القفاء لان محل الكلام هو العمل بالظن في مقابلة الاصول والقواعد ويكفي في تحريمه انه مخالفة قطعية لحكم الشارع بوجوب الاخذ بتلك الاصول حتى يعلم خلافها فلا حاجة في رده الى انه مخالف لقاعدة الاشتغال فيستلزم المخالفة الاحتمالية للتكاليف المتيقن وقد عرفت في باب الاصل في التشريع انه من صور الاخذ بالظن مراده مقتضى ادلة الاصول اللفظية والعملية وليس وجوب الاخذ بمورد بانها نفسا فراجع وقال سيدنا الاستاد دام ظله في وجه كونه اشبه شيء بالاكل من القفاء ان اجراء الاصل في الحكم الواقعي يغني عن اجرائه في الطريق وقد عرفت انه لو كان مسبوقا بثبوت الحكم كان مقتضى الاصل بقاؤه او الاحتياط ولو كان مسبوقا بالعدم كان مقتضيا بقاء العدم او البرائة وقبله ذلك الشك في

الحكم

الحكم الواقعي مسبب عن الشك في الطريق فلا يجري الاصل في الحكم الواقعي ما دام الاصل في الطريق جاريا لان الاصل في الشك السببي حاكم على الاصل في الشك المسببي كما اعترف به هو دام ظله في محله فتدبر جيدا الا ان يقال ان وجه حكومة الاصل في الشك السببي على المسببي كون متعلق المسببي من اثار السببي فيرتفع شكه باجراء السببي وذلك انما يكون اذا كان ذلك المتعلق من الاثار الشرعية للسببي حتى يكون معنى وجوب التعبد بالاصل وجوب ترتيب ذلك المتعلق الذي هو من الاثار الشرعية لمتعلق السببي والحكم فيما نحن فيه ليس كذلك لان ثبوت الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق ليس من الاثار الشرعية للطريق بل من اثاره العقلية وهذا في الطرق العقلية مما لا ينبغي الاشكال فيه واما في الطرق الشرعية فيمكن القول بكون مؤداها اثرا شرعيا لها فان تم فيما كان ايرادنا واردا على اطلاق كلامه دام ظله والابقى معا لبيه وجه ترجيح الاصل في الحكم الواقعي على الاصل في الطريق ولكن التحقيق ان ايراده وارد في خصوص المقام لان اشتراط كون متعلق المسببي من الاثار الشرعية لمتعلق السببي انما هو فيما اذا كان اعتبار السببي من باب التعبد الشرعي واما اذا كان اعتباره من باب حكم العقل فلا يتفاوت الحال بين كون اثره عقليا وشرعيا كما حقق في محله والاصل الجاري في الطريق فيما نحن فيه هو الاحتياط اعتباره من باب حكم العقل فيترتب عليه اثره العقلي وهو ان الحكم الواقعي هو مؤدى الاعتقاد القطعي فيجب تحصيله ومع ذلك المتهم هو فكري الفاتر وفهمي القاصر الا ان المقصود هو تعود الذهن على التامل والفكر وترك الانقطاع على ما ذكروه واخذها تقليدا وهذه جملة من الاصول التي ذكرها

شيخنا الاستاد واورد عليها بما ذكره وما ذكرت في مقام توجيهها ودفع الايرادات عنها غاية ما تيسر لي مع ضيق مجالي وتشتت بالي والله الموفق والمعين ولكن نقل سيدنا الاستاد دام ظله العالي عن بعضهم تقرير الاصل بوجوه اخر فكانها تفصيل ما اجملناه ومراده مما اجمله هو التقرير الاول الذي ذكره شيخنا الاستاد فاقتفي هو ايضا اثره وعقبه بذكر هذه التقريرات التي تذكر فعن ايضا نقتفي اثره دام ظله وان كان موجبا للاطناب و لا باس به لاشتمالها على فوائد كثيرة تنفع الطلاب وفي كثير من الابواب فنقول نقل عن بعضهم انه قال الاصل حرمة العمل بالظن لانه مخالف للاصول المعتبرة من الشارع منها الاستصحاب وتقريره بوجوه اربعة الاول انه لو امرنا بمركب ثم شككنا في جزئية شيء له كالسورة وظننا بعدم جزئيته فاذا اتينا بذلك المركب بدون ذلك الجزء المشكوك فيه المظنون عدم جزئيته شككنا في حصول فراغ الذمة عن التكليف اليقيني بذلك المركب فمقتضى استصحاب الاشتغال الاتيان بما ظن عدم جزئيته واورد عليه بانه ان اراد استصحاب الاشتغال للمركب مع جميع الاجزاء المعلومة والمشكوكة فاليقين بالاشتغال به كان في الزمان السابق ممنوع وان اراد استصحاب الاشتغال به بدون الجزء المشكوك فهو مع انه لا يجدي لا يجري لان المفروض الاتيان بما عدا المشكوك فيحصل اليقين بالفراغ عنه وان اراد استصحاب الاشتغال بالمركب الواقعي فالاشتغال به ممكن دفع الايراد بان التكليف كما يتنجز بالعلم التفصيلي كذلك بالعلم الاجمالي فنحن نعلم اجمالا بوجوب مركب في الواقع فالتكليف به منجز فبعد الاتيان بما عدا الجزء المشكوك نشك في الفراغ عنه فنستصحبه ولئن اغمضنا عن ذلك نقول

ان توجه

العلم

ان توجه الامر المجمل الينا يقيني ولا يحصل الفراغ منه الا بالاتيان بالمشكوك فالحق في الجواب انه يرد اولا ان استصحاب الاشتغال هنا لغو لا حاجة اليه لوجود قاعدة الاشتغال لان الشك في فراغ الذمة عن التكليف المعلوم علة تامة لحكم العقل بوجوب تحصيل الفراغ فلا حاجة الى الاستصحاب وثانيا انه لو اثبت بذلك الاستصحاب اثبات جزئية الشيء المشكوك فهو موقوف على اعتبار الاصول المثبتة وقد حققنا في محله عدم الاعتبار بها ولو اريد اثبات نفس وجوب تحصيل الفراغ فهو مردود بانه من احكام العقل ولا مسرح للاستصحاب فيها لما عرفت من عدم وقوع الشك من العقل في حكم نفسه ولو اريد استصحاب بقاء الامر الواقعي ليترتب عليه وجوب تحصيل الفراغ ووجوب الاطاعة فهو ايضا موقوف على اعتبار الاصل المثبت لان وجوب الاطاعة من اللوازم العقلية للامر الواقعي انتهى كلامه زيد اكرامه اقول يمكن توجيه كلام المورد بان مراده بقوله وان اراد استصحاب الاشتغال بالمركب الواقعي فالاشتغال به ممنوع ان الاشتغال بحيث يتنجز على المكلف لان العلم الاجمالي انما يوجب التنجز فيما اذا لم ينحل الى علم تفصيلي وشك بدوي واما اذا انحل الى ذلك كما فيما نحن فيه لانحلاله الى العلم التفصيلي بالاجزاء المعلومة والشك البدوي في الجزء المشكوك فلا يوجب الا تنجز الاجزاء المعلومة وكان الجزء المشكوك مجرى البرائة وهو ايضا مختار سيدنا الاستاد دام ظله فح يندفع ما اورده عليه ولا فرق في ذلك بين ما لو كان الشك من جهة عدم النص واجماله فلا يجب توجه الامر المجمل الينا يقينا في دعه كما ذكره دام ظله بعد الاغماض عن الدفع الاول ويرد على سيدنا الاستاد دام ظله العالي مضافا الى ذلك اعني قوله ولو اريد اثبات نفس وجوب تحصيل الفراغ

الاستصحاب

الخ انه انما يتم لو اراد هذا القائل اجراء الاستصحاب في نفس حكم العقل والمفروض
انه اجراه في الاشتغال فالصواب في الجواب ان يقال انه اصل مثبت ولا ريب انه
ح يرجع الى قوله ولو اريد استصحاب بقاء الامر الواقعي الخ او يقال بمكانه و
لو اريد استصحاب نفس وجوب تحصيل الفراغ الخ ليكون من اجزاء الاستصحاب
في الحكم العقلي ويقع عليه ماذكره من الايراد ولعله هو المراد وكيفكان فيرد
على القائل مضافا الى ماذكره انه على فرض تسليم جريان الاستصحاب لا يستلزم
ذلك حرمة العمل بالظن لما مر غير مرة انه ليس مقتضى ادلة الاستصحاب وغيره
من الاصول وجوب العمل بها الحرمة مخالفتها وانما تحرم حيث كانت مخالفتها
مخالفة الواقع المنجز لقيامها عليه وهذا في غير صورة التدين واما فيها فالحكم
هو الحرمة مط وان لم يخالف الواقع او الاستصحاب كما عرفت الثاني انا نعلم
انا مكلفون بجميع التكاليف الثابتة على الحاضرين عند الخطاب مركبة كانت و
مفردة فلو ظننا بعد وجوب شيء او حرمته وتركناه او فعلناه حصل لنا
في امتثال تلك التكاليف وفراغ ذمتنا عنها ننقض بعدها والفرق بين
هذا الوجه وسابقه اختصاص السابق بالمركب وعموم هذا له وللمفرد و
الجواب الجواب الثالث انا اذا لاحظنا كل واقعة واقعة فاما ان يكون مسبوقا
بالتكليف او بعدمه واياما كان فالاصل بقاؤه هذا على القول باعتبار
الاستصحاب مط واما من لم يعتبره مط او في بعض الموارد فيرجع الى
الاحتياط فيما كان مسبوقا بالتكليف والى البراءة فيما كان بعدمه اقول
سكت سيدنا الاستاد عن جواب هذا التقرير والسكوت ظاهر في التقرير ولكن
فيه قد لاما عرفت غير مرة من عدم حرمة مخالفة الاستصحاب وغيره من الاصول

بماهي

بما هي و ثانيا انه يجوز العمل بالظن في مقابل الاستصحاب النافي للتكليف بالحرمة فيه
اذا لم يكن على وجه التدين كما عرفت واما اذا كان على وجه التدين فيحرم مط
من غير حاجة الى ابراجه تحت مخالفة اصل معتبر قوله واما من لم يعتبره
الخ فيه لولا انه لا وجه للرجوع الى الاحتياط مط في كل ما كان مسبوقا بالتكليف
لانه اذا ثبت تكليف بدليل لبي كان القدر المتيقن منه ثبوته في زمان خاص
وكان ما بعده مشكوك الثبوت راسا فلا وجه للرجوع الى الاحتياط
لانه من قبيل الشك في اصل التكليف في زمان الشك والمفروض عدم
اعتبار الاستصحاب وكذا اذا ثبت بلفظ غير ظاهر في الاستمرار وكذا لو
احتمل في زمان الشك تبدل التكليف السابق بتكليف آخر مضاده كما
اذا امر المولى بالجلوس في مكان خاص الى الزوال ثم شك عند الزوال
في بقاء الوجوب او تبدله بالحرمة اذ الاحتياط في جانب الوجوب معارض
به في جانب احتمال الحرمة وثالثا انه على فرض التسليم قد عرفت ان
وجوب الرجوع الى الاحتياط في موارده ليس الا حكما عقليا ارشاديا للدفع
مفسدة مخالفة الواقع المحتمل فمخالفته بما هي ليست محرمة ما لم تكن مخالفة
الواقع المنجز بقيامه عليه ففي صورة مخالفة الواقع لا حرمة في مخالفته اذا
لم تكن على وجه التدين واما على وجه التدين فقد عرفت الكلام فيه ومما
ذكرنا ظهر جواب ما اذا كان مسبوقا بعدم التكليف الذي قال انه محكم
البراءة بطريق اولى الرابع استصحاب عدم حجية الظن لانها من الاحكام الوضعية
وهي امور حادثة سواء كانت امورا اصلية ام منتزعة من الاحكام
التكليفية فاذا شك في صيرورة شيء حجة استصحب عدمها واجاب عنه سيدنا

الاستاد دام ظله العالي اولا بانه لا حاجة الى الاستصحاب لان الشك في الحجية
كاف في عدمها لان العلم ماخوذ في موضوعها وثانيا انه قد تقدم في مسئلة
القطع انه لو كان القطع ماخوذا على وجه الموضوعية لا يقوم مقامه
شيء من الامارات والاصول واقول ويرد على جوابه الاول انه لو كان العلم
ماخوذا في موضوعها فالصواب في الجواب ان يقال لا يجري الاستصحاب للقطع
بانتفاء الموضوع بانتفاء العلم وعلى الثاني انه انما يرد فيما اذا اريد اجراء
الاستصحاب في الموضوع الذي اخذ فيه العلم على وجه الموضوعية والمفروض في
المقام اجراؤه في الحكم لا الموضوع مضافا الى انه لم يؤخذ العلم في موضوع
عدم الحجية وانما هو احد جزئي الاخر بل الماخوذ في موضوع عدم الحجية هو عدم
العلم والتحقيق في الجواب بناء على اعتبار العلم في الموضوع ما اشرنا اليه
من عدم جريان الاستصحاب لعدم بقاء الموضوع مضافا الى ان الكلام ليس في
خصوص الحجية وعدمها بل في مطلق التعبد الذي احد فرديه هو جعل مؤداه
حكم الله الواقعي من دون جعل نفس الظن طريقا مجعولا الى الحكم فالدليل
اخص من المدعى وعلى فرض الاغماض عن ذلك ايضا قد عرفت غير مرة ان
مخالفة الاستصحاب وغيره بما هي محرمة ومن جملة تلك الاصول التي يكون
العمل بالظن مخالفا لها ايضا البراءة تقريره ان المجتهد اذا اراد تحصيل الحكم
الشرعي فاما ان يقطع بانه يتمكن من الدليل العلمي بعد الفحص واما ان يقطع
بانه لا يتمكن منه واما ان يشك لا خلاف في وجوب الفحص على الاول و
الثالث واما على الثاني فاما ان يقطع بعدم تمكنه من الدليل الظني ايضا
واما ان يقطع بتمكنه منه واما ان يشك لا ريب في عدم وجوب الفحص على

بالاخذ في موضوع الحجية م

ليست م

الاول

الاول والثالث واما على الثاني فاما ان يقطع بعدم تمكنه من الدليل الظني
ايضا واما ان يقطع بتمكنه منه واما ان يشك لا ريب في عدم وجوب الفحص على الاول
فبقي الثاني والثالث فيشك في وجوبه وعدمه فالاصل البراءة ولما
كان الفحص مقدمة للعلم بالحكم او الظن به فاذا لم يجب المقدمة علم ان ذا
لم يجب ذيها ايضا فالعمل بالظن يستلزم المخالفة لاصل البراءة واجيب عنه
بان وجوب الفحص غيري ومجرى البراءة انما هو الوجوب النفسي لانها الدفع
العقاب ولا عقاب في الغيري ولكنه مدفوع بجريانها في الغيري ايضا لدفع
العقاب الناشي من ادائه تركه الى ترك النفسي الذي هو ذو المقدمة مضافا الى ان
له ان يبدل البراءة بالاستصحاب اعني استصحاب عدم وجوب الفحص الثابت قبل ورود
الشرع فالحق في الجواب ان يقال انه شبيه بالاكل من القفا لان اجراء البراءة في
نفس ذي المقدمة اعني الحكم المظنون ثبوته يغني عن اجرائه في المقدمة التي هي
الفحص اقول وقع الجواب الاول ونقض الجواب الثاني من السيد الاستاد دام
ظله العالي ويرد على الاضافة التي اضافها في مقام الدفع مضافا الى انه خروج
الخروج عن الفرض بانه على وجوب الفحص قبل ورود الشرع انما هو لعدم
الدليل في نفس الامر فالسالبة بانتفاء الموضوع واما بعد ورود الشرع
فالدليل ثابت في نفس الامر وانما الشك في وجوب الفحص عنه فلا يجري
الاستصحاب لتغير الموضوع وعلى ما اجاب به من ان الشك في الحكم مسبب
عن الشك فالدليل الذي يرفع الشك في وجوب الفحص عنه فالاصل في الشك
السببي حاكم على الاصل في المسببي لما عرفت ان اعتبار الاصل في الطريق اذا
ثبت بحكم العقل يترتب عليه اثاره العقلية ايضا فالحق في الجواب
ما ذكرنا انه ليس مقتضى ادلة الاصول وجوب العمل بها انفسها مضافا الى ان ادلة

المراتب بالخصوص ليس مقتضاها ايجاب عمل على طبقها بل ترخيص ترك امتثال
التكليف المحتمل وعدم العقاب عليه لو كان في الواقع موجودا فالعمل بالظن
في مقابلها يقابل الاحتياط المرغوب اليه فما الترجيح عقلا ونقلا ومنها
قاعدة المقدمية بيانها ان ترك المقدمة علة لترك ذيها حتى لو كانت
مركبة من الفعل والترك كان ترك كل واحد منها كذلك كما ان فعل جميع المقدمات
التي هي عبارة عن العلة التامة يستلزم وجود ذيها وجوبا فنفس ذي المقدمة
غير مقدور بالذات فعلا وتركا وانما المقدور هو المقدمات فعلا وتركا
ولذا قالت الاشاعرة ان افعال العباد غير مقدورة لهم ولذا ايضا قال
بعض اصحابنا رحمه الله ان الثواب والعقاب يترتبان على فعل المقدمة وتركها
ولكنه خبر بما فيه لان الوجوب والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار
ثم ان ترك المقدمة اما ان يوجب ترك ذي المقدمة حقيقة فقط وذلك
فيما اذا كان تركها قبل زمان وجوب ذيها كترك الخروج مع الرفقة الى
الحج فانه في حكم ترك الحج فليعزم من بلوغه الى الحج على عزم العلم بعادته
حتى يكون تركه حكما فقط لا حقيقة واما ان يوجب تركه حكما وحقيقة
معا كما اذا ترك الخروج مع الرفقة الاخيرة واستمر الى انقضاء زمان الحج
فبينهما عموم وخصوص من وجه بحسب المورد وكما ان تركها الموجب لتركه
الحقيقي سبب للذم والعقاب فكذا الحكمي كما لا يخفى على من لاحظ بناء
العقلاء في مقام اطاعة العبيد مواليهم فلو ترك المقدمة في زمان لا
يمكن الاتيان بها بعده عادة ذمّوه وحكموا بانه مستحق للعقاب من
المولى بل بما قبل المولى ولو اتفق بعده الاتيان بمقدماته واتى بها

في زمان وجوب ذي المقدمة
واما ان يوجب تركه حكما
فقط وذلك فيما اذا
كان تركها

التجر

وتوسلها اليه فذاك والا استحق عقابا ثانيا وهكذا واذا عرفت هذا
فنقول انا مكلفون بالاتيان بالتكاليف الواقعية المعلومة لنا اجمالا
فان علمناها تفصيلا فذاك والا وجب امتثالها بالعلم الاجمالي وهو
الاحتياط ولا ريب ان العمل بالظن موجب لترك الاحتياط وترك الاحتياط
موجب لترك التكاليف الواقعية عادة في الغالب فالعمل بالظن موجب لتركها
حكما لو فرض مطابقة الظن للتكليف الواقعي ولكنه حينئذ يصير من قبيل التجري
فان قلنا بحرمته كان العمل بالظن حراما والا فلا هذا ايضا مما ذكره سيدنا
الاستاذ دام ظله العالي وقرره ولا يخفى عليك انه يرجع الى مخالفة الظن لقاعدة
الاحتياط وقد عرفت غير مرة انه وجوب العمل بالاحتياط حكم عقلي ارشادي
خوفا من الوقوع في مفسدة مخالفة الواقع فمخالفته من حيث هي مخالفته
ليست بمحرمة بل ليس فيها الا التجري وانما تحرم اذا كان مطابقا للواقع
فيرجع الى حرمة العمل بالظن اذا صار سببا لمخالفة الواقع المنجز بالعلم
الاجمالي وحكم العقل بوجوب الاحتياط والمدعى حرمته من حيث مخالفة الاحتياط
من حيث هي مخالفة الاحتياط وقد اعترف بما ذكرنا بقوله ولكنه حينئذ يصير
من قبيل التجري الخ ثم ان في عدم الفرق بين المقدمات العلمية والمقدمات الوجودية والحكم
والعقاب بالعقاب فيما اذا وجب تركها ترك الحكمي فقط كلاما ليس هنا محل
ذكره ومنها اصالة التوقيفية فان حجية الشيء تتوقف على ثبوتها من
الدليل المعتبر شرعا والمفروض عدم ثبوت حجية الظن ومحل النزاع
وهو مقام الشك في الانفتاح والانسداد والمقامات الناصرة في حال
الانفتاح ومقام التعدي عن الفروع الى الموارد الخمسة المتقدمة فالعمل

عقد

لاحتياط

بالظن مخالف لهذا الاصل فان قلت مقتضى هذا الاصل هو التوقف لا الحكم
بحرمة العمل به قلنا نريد بها ايضا من الحرمة ترك العمل به ولو على سبيل
التوقف والجواب ان الاصل معتبر ما لم يثبت احد طرفي الشك بالدليل
وقد اقمنا الدليل على حرمة العمل بالظن وهو مخالفته للاحتياط والبراءة
ونحو ذلك هكذا اجاب عنه سيدنا الاستاذ دام ظله العالي وقد عرفت ان
مخالفة الاحتياط والبراءة ونحوهما من حيث هي لا تقتضي حرمة العمل بالظن على
هذا لم يثبت احد طرفي الشك بالدليل مضافا الى ان لهذا القائل القلب
عليه بان الاحتياط والبراءة ونحوهما انما تعتبر اذا لم يثبت احد طرفي
الشك بالدليل وقد اقمنا الدليل على جواز العمل بالظن وهو مخالفته
اصالة التوقيفية حرفا بحرف فالحق في الجواب ان الكلام في مطلق التعبد
به لا في خصوص التعبد بكونه مؤدّاه وحكم الله الظاهري الذي هو
عبارة اخرى عن التعبد بحجيته فالدليل اخص من المدعى وعلى فرض
التسليم يرجع الى ما اخترناه من ان التشريع بدون دليل تشريع محرم
وليس اصلا اخر ولو اريد به غير ذلك فلا دليل على اعتباره حتى يصير
مخالفته حراما ومنها قاعدة نفي الضرر لان في العمل بالظن احتمال
الضرر وتلك القاعدة مما يتوقف عليه نظام العالم واساس عيش
بني ادم واثبات سائر الشرائع والنبوات لان في ترك معرفة المنعم
احتمال الضرر وفي ترك النظر الى معجزة النبي احتمال الضرر ودفع الضرر
واجب عقلا ولا فرق بين مقطوعه ومظنونه ومشكوكه عند العقلاء
حتى النساء والصبيان بل الحيوانات ايضا ويبتني عليها القول

بان

بان الاصل في الاشياء الحظر وتدل عليها الادلة الاربعة فان قلت انا نرى
بالعيان ان العقلاء يقدمون على محتمل الضرر كثيرا فاين المدار عندهم
على ظن الضرر قلنا انا نرى الامر على خلاف ما قلت اذ لا ريب انهم لو
احتملوا وقوع السم في الماء لما شربوه ولو احتملوا وجود السبع في الطريق
لما سلكوه ولو احتملوا وجود العقرب والحية في الفراش لما ناموا فيه الى
غير ذلك من الموارد المحتملة فان قلت انا نراهم يسافرون لمعايشهم وتجاراتهم
من طريق البحر مع احتمال الغرق ومن طريق البر مع احتمال السبع واللص والتلف
التلف ونحو ذلك قلت الوجه في امثال ذلك انه لولا ذلك لورد عليهم ضرر
اعظم مما يحتمل وروده عليهم من العقاب في امر المعاد وضيق المعيشة و
الفقر والفاقة والهوان والابتذال في امر المعاش فان قلت يلزم منه
ايضا من قبيل التعارض لان في العمل بالظن احتمال الضرر للقول بالحرمة
فيه من الاخباريين وفي ترك العمل به ايضا احتمال الضرر للقول بالوجوب
فيه من بعض المجتهدين فيجب القول بالتخيير لا الحكم بالحرمة قلت دفع ذلك
موقوف على بيان اقسام الضرر واحكامها فنقول ان الضرر اما ان يكون
بلا معارض او معه وعلى الثاني اما ان يتساوى الضرران من حيث الاعتقاد
والرتبة بان يكون كلاهما قطعيين او ظنيين مثلا وكلاهما من
قبيل القتل او الجرح او تلف المال ونحو ذلك من المراتب واما ان
يختلفا من تينك الحيثيتين قوة وضعفا وعلى فرض الاختلاف فاما ان
يكون احدهما اقوى من الاخر من حيث الاعتقاد والرتبة معا او من
حيث الاعتقاد فقط او من حيث الرتبة فقط واما ان يكون هذا اقوى

مرتبة الشرعية مثل الاعتقاد بان يكون قطعيا على فرض كون ذلك ظنيا
وذلك اقوى من هذا من وجه اخر مثل الرتبة بان يكون قتلا على فرض كون
هذا جرحا وعلى التقادير الخمسة من صور التعارض فاما ان يكون احدهما
دنيويا والاخر اخرويا او كلاهما دنيويين او اخرويين من ضرب الخمسة في
الثلثة يحصل خمسة عشر قسما وبانضمام القسم الاخر الذي لا تعارض فيه
لم يصير ستة عشر اما ما لا تعارض له فلا اشكال في وجوب دفعه كما لا
اشكال في وجوب دفع ما له معارض اضعف منه كما لا اشكال ايضا في التخيير
في الدفع في صورة تساوي المتعارضين لانه هو حكم العقل في صورة عدم
الترجيح في البين واما ما كان احدهما اقوى من الاخر من وجه فالحكم يختلف
باختلاف الاشخاص والاحوال والامكنة والازمنة فاذا دار الامر بين
الضرر المالي والضرر النفسي والعرضي فرب شخص يرضى بالضرر المالي وان
كان كثيرا ولا يرضى بهتك عرضه ولو بكلمة فحش ورب شخص كان بالعكس
وهكذا وقال بعضهم ان الضرر الاخروي مقدم على الدنيوي الا بالنسبة
اليه كالقتل بالنسبة الى ادخال الابرة في الاصبع من غير فرق بين القطعي
والظني والوهمي ولكن التحقيق ان الضرر الاخروي لو كان مقطوعا او مظنونا
بظن معتبر كان مقدما على الدنيوي واما لو لم يكن كذلك فالدنيوي مقدم
عليه لان اصل البرائة من الضرر الاخروي يحكم في صورة الظن الغير المعتبر
والشك والوهم بخلاف الضرر الدنيوي لان دفعه واجب باقسامه هذا
التحقيق بما ذهب اليه السيد الاستاد دام ظله العالي لكن التحقيق ان الضرر
الاخروي بجميع اقسامه مقدم على الدنيوي ولو كان مظنونا بالظن غير

معتبر

معتبر او مشكوكا او موهوما لان حكومة اصل البرائة انما هي فيما اذا كان الوجوب
او التحريم مظنونا بظن غير معتبر او مشكوكا او موهوما ولا ربط اصل البرائة بنفي الملازمة
بين الحكم الواقعي والعقاب حتى اذا كان الحكم مظنونا بظن غير معتبر كان
العقاب ايضا كذلك بل العقاب ح مقطوع العدم وكذا في صورة الشك
في الحكم والوهم فيه ويظهر الثمرة مما لا يجري البرائة كما في الشك في المكلف
به اذ لو كان العقاب في شيء من اطراف الشبهة مظنونا بظن غير معتبر او
مشكوكا او موهوما يجب دفعه ولو كان دفعه موجبا للضرر الدنيوي ما لم يبلغ
الى تلف النفس او ضرر حاكم بارتفاع التكليف لا الموجب لارتفاع
الضرر الاخروي هذا حكم الاقسام واما تشخيص الصغريات فهو بيد المفتي
الماهر مثلا اذا جوز الطبيب شرب الخمر لمريض وقال انه لو لم تشربه
لهلكت فيصير الضرر الدنيوي مظنونا ولكن ادلة حرمة الخمر لو قلنا بجواز
اطلاقها فيها لوجب الظن بالضرر الاخروي وهو العقاب فالتعارض بينهما
تعارض العامين من وجه فان قلنا بحكومة ادلة الضرر على ادلة التكاليف
كما هو الحق عندنا وجب شرب الخمر ولا عقاب عليه وان قلنا بالتعارض
فلابد من الترجيح وان لم يكن ترجيح فالتساقط والرجوع الى البرائة وقال
بعضهم بعدم جواز الشرب للتداوي لانتفاء الشفاء في الحرام وهو حاكم على ادلة
الضرر فيبقى ادلة حرمة شرب الخمر سليما عن الحاكم او المعارض واجيب عنه
اولا بان المتبادر منه عدم الشفاء في صورة وجدان بدل عن الحرام فيكون
صورة عدم وجدان البدل تحت ادلة الضرر وثانيا ان المفروض توقف
الشفاء على الشرب والهلاك بدونه فلا يشمل ادلة حرمة الخمر لهذه الصورة

فلا يكون حراما فلا يشملها النبوي وهو مدفوع بان ظاهره نفي الشفاء عن
الحرام بالذات اذا عرفت هذا فلنرجع الى جواب الاعتراض فنقول اولا لم يقل احد
بوجوب العمل بالظن الغير المعتبر في مقام الشك حتى يصير من قبيل تعارض الضررين
ويحكم بالتخيير وثانيا سلمنا لكن وجوب العمل بالظن انما هو لادائه الى الواقع فلا ينافي
تركه العمل بالاحتياط في نفس الواقع ومن هنا يجوز للعامي ترك الاجتهاد والتقليد
والعمل على مقتضى الاحتياط وثالثا ان مقتضى ما ذكرت هو التخيير في المسئلة
الاصولية فلا ينافي الاحتياط في المسئلة الفقهية لعدم المعارض هناك هذا ما ذكره
سيدنا الاستاد دام ظله العالي واقول فيما ذكره مقدمة لجواب الاعتراض من بيان
اقسام الضرر واحكامها وفي كل من الاجوبة عنه للتامل مجال اما في المقدمة فلعدم
مدخلية ما ذكر فيها في شيء من الاجوبة وعدم توقف شيء منها على شيء مما ذكر
فيها على ما افهم بل ما ذكر فيها من ان الحكم هو التخيير في الدفع في صورة تساوي
الضررين يحقق الاعتراض ويقرره لان في العمل بالظن احتمال الضرر الاخروي
وكذا في تركه مع لا خطر القولين بالوجوب والحرمة واما في الاجوبة ففي الاول ان
القول بالوجوب هو قول كل من قال باعتبار مطلق الظن لدليل الانسداد يعني
ان الظن الذي لم يقم على اعتباره دليل خاص ولا على عدم اعتباره واجب العمل بمقتضى بالخصوص م
دليل الانسداد المقتضي لاعتبار كل ظن كذلك وفي الثاني ان الاحتياط في نفس
الواقع كما لا ينافي ترك العمل بالظن كذلك لا ينافي التخيير بين العمل به وبين تركه فلا
يدفع قول المعترض وفي الثالث انه تسليم للاعتراض واما عدم منافاة التخيير
في المسئلة الاصولية للاحتياط في المسئلة الفقهية فلا يوجب جواز العمل بالظن
حتى يدفع به الاعتراض والحاصل ان الجواب الاول على فرض تماميته صالح لدفع الاعتراض

لكنه

لكنه غير تمام والجوابين الاخيرين على فرض تماميتهما في انفسهما غير صالحين لدفع
الاعتراض ثمرة للسيد الاستاد دام ظله العالي واما الجواب عن اصل الاستدلال
على حرمة العمل بالظن بقاعدة الضرر فهو ان تلك القاعدة مرجعها الى قاعدة
الاحتياط وليست شيئا على حدة لانها عبارة عن حكم العقل بوجوب دفع الضرر
المحتمل الذي هو العقاب فيما نحن فيه وعلى هذا فيكون هناك علم اجمالي بالتكاليف
يجب الاحتياط والا فلا واما ما يتراءى من حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل
فيه ضعف ان في مقام الاطاعة والامتثال قاعدة اخرى واردة عليها اما شرعية
كما ذهب اليه الشيخ واما مستفادة من بناء العقلاء في مقام امتثال احكام
مواليهم وهو قبح العقاب بلا بيان والحاصل ان قاعدة الضرر مسلمة في غير مقام
الاطاعة واما فيه فلا لان مع الشك في التكليف يحكم العقلاء حكما قطعيا بقبح
العقاب من دون بيان فلا يحتمل الضرر حتى يجب دفعه وان شئت قلت ان
للعقل حكمين احدهما وجوب دفع الضرر المحتمل وثانيهما ان العقاب بلا بيان قبيح
والثاني وارد على الاول لانه رافع لموضوعه ولا يمكن القول بالعكس بان يقال
ان حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان فيكون الاول واردا على الثاني وذلك
لانه لابد في البيان ان يكون حكما واقعيا للشيء من الشارع واما الحكم الظاهري
العقلي فلا يصلح له فان قلت فعلى هذا يلزم اجراء البرائة عن وجوب النظر في معجزة
من يدعي النبوة لانه احتمال غير مقرون بالعلم الاجمالي فيلزم افحام الانبياء
قلت اولا ان دليل البرائة هو حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وذلك انما
يكون حيث يمكن البيان من الشارع ويكون وظيفته ولا ريب في عدم امكانه
قبل ثبوت الشرع فلا يجري البرائة فيبقى قاعدة الضرر سليمة عن المعارض الواردة

عليها وثانيا ان شرط اجراء البرائة هو الفحص عن الدليل اولا واليأس عنه وفحص كل شئ بحسبه وهو فيما نحن فيه انما يحصل بالنظر في المعجزة وهذا كله ما اجاب به في سالف الزمان ولكن التحقيق ان قاعدة الضرر قاعدة اخرى غير قاعدة الاحتياط الجارية في النفوس والاموال والاعراض ولا ريب ان العمل بالظن معرض لجميع ذلك لانه يحكم بجرى الحدود ويفتى على طبق ظنه انتهى كلامه زيد ايامه اقول نعم قاعدة الضرر غير قاعدة الاحتياط ولكنها بمعناها فانها حكم ارشادى سواء كان من العقل او من الشرع لرفع الضرر المقطوع او المظنون او المشكوك او الموهوم ولا يترتب على مخالفتها غير الضرر الموجود واقعا لو كانت موجودة في الواقع فلو لم يكن هناك ضرر لم يكن في مخالفتها الا التجري فمجرد كون العمل بالظن مخالفا لقاعدة الضرر لا يوجب تحريمه نعم متى كانت قاعدة الضرر مطابقة للواقع من جهة وجود الضرر في الواقع كان العمل بالظن على خلافها حراما لا لاجل مخالفة الواقع المنجز فيرجع الامر الى كونه حراما بواسطة كونه مخالفا لقاعدة مخالفة للواقع المنجز بقيام القاعدة المعتبرة عليه لا بواسطة مخالفته لقاعدة الضرر بما هي قاعدة الضرر كما مر مرارا عند التكلم في مخالفة سائر الاصول المذكورة قال سيدنا الاستاد دام ظله المحتج القائلون بان الاصل حرمة العمل بالظن بوجوه الاول الاستصحاب وتقريبه ان يفرض انسداد باب العلم ثم يفرض الشك في الانسداد والانفتاح فيقال ان العمل بالظن كان جائزا والاصل بقاؤه ويتم المدعى بعدم القول بالفصل وان عورض بان الانفتاح اولا ثم الشك فيستصحب عدم الجواز ويتم بعدم القول بالفصل ففيه رد بان الاصل الذى قررناه مثبت وما ادعيتم ناف والمثبت مقدم على النافي

اقول

اقول هكذا قرره سيدنا الاستاد دام ظله العالى وسكت عنه وهو دال على ارتضائه له ولكن فيه اولا ان جواز العمل بالظن حال الانسداد من احكام العقل وقد حقق في محله انه لا مسرح للاستصحاب فيها لان الحاكم لا يشك في حكم نفسه وثانيا على فرض تسليم كونه من احكام الشرع او جريان الاستصحاب في حكم العقل انه لا بد في اعتبار الاستصحاب في اعتبار الاستصحاب من احراز الموضوع ولا ريب ان الانسداد مأخوذ في موضوع جواز العمل بالظن فما لم يحرز لم يجر الاستصحاب وثالثا انه لا وجه لتقديم المثبت على النافي في مقام تعارض الاصلين فان كان اعتبار الاصل من باب الظن فمناط الترجيح هو الظن نوعا او شخصا على الخلاف فان لم يحصل ظن من شئ من المتعارضين وجب الحكم بالتساقط وان كان من باب التعبد فان كان الشك في احدهما سببا عن الشك في الاخر كان الاصل في الشك السببي حاكما على المسببي من غير فرق بين المثبتين والنافيين والمختلفين وان كان الشك فيهما مسببا عن امر ثالث وجب الحكم بالتساقط لان الحكم في المتعارضين هو التساقط مطلقا اذ الحكم فيهما التخيير اذا كان اعتبارهما من باب التعبد بل بما حقق في محله من عدم شمول ادلة الاستصحاب للمتعارضين ولا فرق ايضا بين المثبتين والنافيين والمختلفين ورابعا على فرض التسليم ليس المقام من قبيل تعارض الاصلين حتى يقدم المثبت على النافي لعدم تعارض بين الاصلين اصلا لكون احدهما مفروضا في حال الانسداد والاخر في حال الانفتاح بل التعارض بلا خطر انضمام عدم القول بالفصل من قبيل تعارض الدليلين وخامسا انه لا معنى للتمسك بعدم القول بالفصل في المسائل المستحدثة التي ليست معنونة في كلمات العلماء لعدم كشفه عن قول الامام ع فاذا لم يتم عليه القول بالفصل بقى الاصل اخص من المدعى وثانيا

اصل البرائة وتقريبه انا نشك في وجوب تحصيل الدليل العلمي فالاصل عدمه هو اصل البرائة ولذا قال بعضهم بجواز العمل بالظن في اصول الدين والجواب انه ان اريد اجراء الاصل في الحكم فهو مردود بعدم امكانه مع العلم الاجمالى بالتكليف وان اريد اجراؤه في الطريق فهو مردود بان مقتضى القاعدة قبل الاشتغال مضافا الى انه لا يستلزم عدم وجوب تحصيل الدليل العلمي جواز العمل بالظن لانه اعم ومن وجوب العمل بالاصول المعتبرة في مقابلة الظن والعام لا يدل على الخاص وهذا هو التحقيق في الجواب لان لهذا القائل ان يمنع كون مقتضى القاعدة في الطريق هو الاشتغال لاختصاصه بما اذا كان الشك في طريق العقلاء لامتثال الاحكام الصادرة من الموالى واما اذا كان طريق العقلاء معلوما وشك في كفايته لاحتمال جعل الشارع طريقا خاصا الى احكامه فمقتضى القاعدة هو البرائة اذ لو كان له طريق لبينه وما نحن فيه من هذا القبيل لان الضرر الموهوم لا يجب دفعه عندهم فيجوز عندهم سلوك الطريق الظنى فاذا شك في اعتباره عند الشارع واحتمل وجوب تحصيل الطريق العلمي امكن دفعه باصل البرائة فما ذكرنا هو التحقيق في الجواب الثالث اصالة التحريم وتقريره ان الاخباريين قالوا بحرمة العمل بالظن وبعض المجتهدين بوجوبه فيصير من قبيل دوران الامر بين المحذورين والاصل فيه التخيير واجاب سيدنا الاستاد دام ظله اولا بانه لم يقل احد بوجوب العمل بالظن في مقام الشك وانما هو عند قيام الدليل المعتبر على اعتباره وقد عرفت ما فيه عند التكلم على مخالفة الظن لقاعدة نفى الضرر وثانيا ان عدم العلم بالوجوب كاف في ثبوت التحريم لان المجتهد يحتاج الى الدليل على

هذا

هذا لا دوران ويمكن دفعه ايضا بان النزاع ليس في خصوص المجتهد وعدمها بل في مطلق التعبد اعم من جعل مؤدى الظن حكم الله الواقعي من غير جعل الظن طريقا مجعولا من الله ومن جعل مؤداه حكم الله الظاهري بجعله طريقا مجعولا منه تعالى الى احكامه ثم عدم العلم بالوجوب غير كاف في ثبوت التحريم بل يصير مثل سائر موارد دوران الامر بين المحذورين فالتحقيق في الجواب منع الدوران بلا خطر كون مطلق التعبد تشريعا محرما بالادلة الاربعة الرابع انه لو دار الامر بين المحذورين في المسئلة الفرعية وقام الظن في احد الطرفين فلا شك في العمل بالظن ح وفيه اولا انه اخص من المدعى لو اريد تتميمه بعدم القول بالفصل دفع بما مر في جواب الدليل الاول وثانيا ان هذا الفرض خارج عن محل النزاع لقيام الاجماع على الترجيح بالظن عند دوران الامر بين المحذورين لان الحاكم بالتخيير فيه هو العقل وانما يحكم به لقبح الترجيح بلا مرجح والظن مرجح فلا يحكم بالتخيير الخامس اصالة الاباحة الثابتة في الاشياء قبل ورود الشرع كما قال السيد الكاظمي ره فانه قال الاصل اباحة العمل بالظن لانه شئ من الاشياء والاصل فيها الاباحة الا انه انقلب هذا الاصل بواسطة الايات والاخبار الناهية عن العمل بالظن فصار الاصل الثانوي هو الحرمة ولكن بعضهم خصها باصول الدين فبقي الاصل الاولى في غيرها سليما عن المعارض وبعضهم عممها في الاصول والفروع ثم هم بين قائل بانفتاح باب العلم فالاصل الثانوي عنده مقرر ثابت كالسيد واتباعه وبين قائل بالانسداد فالاصل الثانوي ينقلب ثانيا الى الجواز لاجل الانسداد كالعلامة ومن بعده وهو لازم كل من تمسك لاثبات

حجية خبر الواحد بدليل الانسداد كما في المعالم وغيره ولكن الحق ان الاصل الاولي باق على حاله وان الايات والاخبار انما وردت في مقام النهي عن العمل بالحدس والتخمين والاهواء والاراء واجاب عنه السيد الاستاد دام ظله العالي بما تقدم في وجوه اثبات الحجية الا انه قال لمكان الجواب الرابع المذكور هناك ان معنى الاباحة هو التخيير بين الفعل والترك ولا معنى له فيما نحن فيه لان مقتضاه التخيير بين الدليل واللادليل لان الظن لم يثبت دليليته بعد والطرف المقابل له لا محالة اما دليل او اصل من الاصول المعتبرة وكيف كان فهو دليل في مقابلة الظن لعدم ثبوت دليلية اقول وقد عرفت الكلام على جميع الاجوبة المذكورة هناك بل قد عرفت الجواب عن الجواب الرابع المذكور هنا مما ذكرنا هناك اذ لا مانع من ارادة معنى الاباحة وهو التخيير بين الفعل والترك قبل ورود الشرع ولا داعي الى جعل مقتضاه التخيير بين الدليل واللادليل لان المفروض عدم ورود الشرع وعدم وصوله الى المكلف فلا يعلم اجمالا بثبوت تكاليف كثيرة في الواقع فلا مانع من كونه كالبهائم والمجانين فيكون مخيرا بين العمل بالظن وبين تركه بلا دليل نعم بعد ورود الشرع وحصول العلم الاجمالي بثبوت تكاليف كثيرة في الواقع لا يمكن ارادة الاباحة بذلك المعنى ويصير مقتضاه التخيير بين الدليل واللادليل ولا مانع منه اذ يخرج المكلف بذلك عن كونه مثل البهائم والمجانين ويصير الظن بحكم العقل بالتخيير بينه وبين ما يقابله دليلا تخييريا لان عدم ثبوت دليلية الظن انما هو مع قطع النظر عن حكم العقل بالتخيير بينه وبين ما يقابله واما بعده فيصير دليلا في عرض ما يقابله فيتخير المكلف بينهما والعبرة في موضوع حكم العقل بجواز العمل كونه

دليلا

دليلا مفروغا عن دليليته والا لم يجز حكمه بجواز العمل بالظن عند الانسداد لعدم ثبوت دليليته مع قطع النظر عن حكم العقل به كما فيما نحن فيه فلا يجوز ان يفرق بين حكم العقل بجواز العمل به تعيينا في حال الانسداد وبين حكمه به تخييرا فيما نحن فيه واورد على السيد المحقق الكاظمي ره بعض المعاصرين بانه لا معنى للتعبد بالطريق الا الالتزام بمؤداه وعدم جواز التجاوز عنه على ما هو عليه بحيث لو كان مؤداه وجوب شيء حرم تركه او حرمته وجب وهذا كما ترى ينافي اباحة التعبد اذ ليس معناها الا جواز الاخذ بالمؤدى وعدمه انتهى كلامه زيد بامره اقول وانت خبير بما فيه لان التعبد بالطريق والالتزام بمؤداه فعل من افعال المكلف كسائر افعاله فيجوز ان يصير موضوعا لكل واحد من الاحكام الخمسة فيجوز ان يبيح الشارع له الالتزام بالمؤدى وعدم جواز التجاوز عنه فيصير مخيرا بين الالتزام وعدمه وانما المنافاة بين الاباحة والالتزام الصادرين من الشارع في شيء واحد والمفروض فيما نحن فيه ليس الا الالتزام بنفس المكلف اي مانع من اباحة الالتزام سواء كانت بحكم العقل ام بحكم الشرع فقوله ليس معناها الخ فيه انه ليس معناها الا جواز الالتزام وعدمه لا الالتزام وعدمه حتى ينافي حكم العقل غاية الامر انه بعد اختياره الالتزام يتعين عليه على فرض كون التخيير بدويا واما على القول بكونه استمراريا فلا يتعين عليه ولو بعد اختياره فالتحقيق في الجواب ان الاصل الاولي وان كان ذلك بملاحظة خصوص عنوان العمل بالظن بما هو الا انه انقلب الى الحرمة بملاحظة تصادقه مع عنوان التشريع المحرم بالادلة الاربعة نعم انما يتم هذا الاصل عند من منع كونه تشريعا او منع حرمة التشريع فلخص من جميع

ماذكرنا ان الاصل الاولي وان كان هو جواز العمل بالظن الا انه انقلب الى الحرمة ثانيا لورود الادلة الدالة على حرمة التشريع عليه وكذا الادلة المثبتة للاحكام الواقعية في صورة مخالفة الظن للواقع المنجز ولكن ما ذكرنا من الحرمة من الجهتين مبني على ما هو التحقيق من ان اعتبار الاصول اللفظية كان ام عملية غير مقيد بافادتها الظن الفعلي ولا بعدم الظن بخلافها واما على القول باشتراط اعتبارها باحدهما فيمكن منع اصالة حرمة العمل بالظن مطلقا سواء كان على وجه الالتزام ام كان مخالفا للواقع اما في صورة انسداد باب العلم فلدوران الامر بين العمل بالظن وبين الرجوع الى التدليل المرجوح في المسئلة على خلاف الظن وكما لا دليل على العمل بالظن كذلك لا دليل على العمل بذلك الاصل فغاية الامر التخيير بينهما او تقديم الظن لانه اقرب الى الواقع لان العمل بالظن ولو على وجه التدين ح لا يعد تشريعا مع فرض بقاء التكليف وانسداد باب العلم وعدم اعتبار الاصول وليس ايضا مخالفا للواقع المنجز في صورة مخالفته للواقع لعدم قيام طريق معتبر اليه واما في صورة انفتاح باب العلم فلان عدم جواز الاكتفاء بالظن ووجوب تحصيل العلم على القول بتحصيل الواقع علما واما اذا ادعى ان العقل لا يحكم بازيد من وجوب تحصيل الظن وان الضرر الموهوم لا يجب دفعه فلا دليل على لزوم تحصيل العلم ولا على حرمة العمل بالظن اذ لا يعد تشريعا مع كونه طريقا عند العقلاء والواقع غير منجز لعدم قيام طريق معتبر عليه فلا يلزم في صورة مخالفة الظن للواقع مخالفة للواقع المنجز والمفروض تخصيصا وجه الحرمة في الامرين واما الايات والاخبار الناهية عن العمل بالظن فان كان مورد ها

الاصلم

بوجوبه

اصول

اصول الدين فهو والا فلا بد من حملها على التعبد به اذ طلق العمل به اذا كان مخالفا للواقع المنجز بقيام طريق معتبر عليه لظهورها فيه واختصاصها به كما لا يخفى على المتامل اذا عرفت هذا فنقول ان المهم الموضوع له هذا المقصد بيان ما خرج او قيل بخروجه من هذا الاصل من الامور الغير العلمية التي اقيم الدليل على اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذي جعلوه موجبا للرجوع الى الظن مطلقا او في الجملة وهي امور منها الامارات المعمولة في استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وهي على قسمين القسم الاول ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال ارادة خلاف ذلك وليعلم اولا انه ليس من ذلك الظن الحاصل بالمراد من الالفاظ المجملة من الخارج ولا الظن الحاصل بلا خطئة فهم المشهور لاستناده الى اللفظ بلا واسطة اللهم الا ان يستكشف منهما كشفا قطعيا عن وجود قرينة لفظية صارت مفقودة ولم تصل الينا ثم ليعلم ان موضوع البحث هو الظن بالمراد مع العلم بالوضع فما ذكره بعض المشايخ المحققين من ان الظن بالوضع معتبر لاستلزامه الظن بالمراد وهو معتبر اجماعا فيكون الظن بالوضع ايضا معتبرا ضعيف بل موضوع البحث هو الظن بالمراد اذا حصل من اصالة الحقيقة واصالة العموم واصالة الاطلاق والقرائن الحالية والمقالية ولو ظنية واما اصالة عدم القرينة فهي مما لا بد منها في تحقق مجاري تلك الاصول عند الشك في نصب القرينة اذ ما لم يحرز عدم نصب القرينة لم ينعقد ظهور اللفظ في معناه الحقيقي ولا ما للالفاظ العموم والمطلقات في العموم والاطلاق والحال ان المراد من الاصل فيها ما هو الظاهر من بين معانيه

ولا الحاصل بلا خطئة فهم الاشخاص والكان انوى من الحاصل بلا خطئة فهم المشهور

اليقينية

واما اذا علم بعدم نصب القرينة وشك في ارادة المعنى الحقيقي او المجازي
والغفلة عن نصب القرينة او اقتضاء المقام تاخير القرينة الى وقت الحاجة
فلابد ايضا من حمل اللفظ على معناه الحقيقي من اجراء هذه الاصول
ولكن لا مجال لاصالة عدم القرينة اصلا كما لا يخفى واحتمال الغفلة
وغيرها مدفوع بالاصل فتحصل مما ذكرنا ان اصالة عدم القرينة في بعض
الموارد محقق لمجاري تلك الاصول بل لموضوعها وعنوانها وهو كل
مورد لم يعلم بعدم نصب القرينة وفي بعض الموارد لا مجال لها بل يمنع
جريان تلك الاصول وهو كل مورد يعلم بعدم النصب فيما ذكرنا يعلم ما في
كلام شيخنا الاستاد حيث قال فمرجع الكل الى اصالة عدم القرينة
الخ لان الظاهر من المرجعية ان تلك الاصول عبارة اخرى عن اصالة
عدم القرينة لرجوعها اليها ولا يخفى ان بين ما ذكرنا وبين ما ذكره رة
بونا بعيدا ويمكن توجيهه بان تلك الاصول من آثار اصالة عدم القرينة
لانه بعد احراز عدم القرينة بالاستصحاب او بقاعدة العدم على الخلاف
يترتب عليه ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي فاصالة الحقيقة التي هي
بمعنى ظهور الحقيقة من آثار عدم القرينة الثابت بالاصل الذي يراد به
الاستصحاب او القاعدة واطلاق المرجع في مثل ذلك في غاية الكثرة
لان مرجع الاثر الى المؤثر كما يرجع الحكم بطهارة الثوب النجس المغسول بالماء
المستصحب الكرية او الطهارة هو استصحاب الكرية او الطهارة لان طهارة الثوب
من آثار كرية الماء او طهارته وكذا الحكم بطهارة الثوب المغسول بالماء بقاء
المشكوك الطهارة المحكوم بالطهارة بحكم قاعدة الطهارة من آثار قاعدة

الوضوح
لكن هذا في الفرض الاول الذي هو صورة الشك في نصب القرينة وغايته
واما في الفرض الثاني وهو صورة العلم بعدم نصب القرينة التي قلنا
فيها بعدم جريان اصالة عدم القرينة فكيف تكون مرجعا لتلك الاصول
فيمكن ايضا توجيهه بان في تلك الصورة لما احتمل ارادة المتكلم نصب القرينة
وغفلته عنها او تاخيره لمصلحة مع اجراء اصالة عدم القرينة بمعنى اصالة
عدم اعتماد المتكلم على قرينة غفل عنها او اقتضى المقام تاخيرها الى
ما لم يحرز عدم الاعتماد على القرينة التي من شانها ما ذكر لم ينعقد ظهور
اللفظ في المعنى الحقيقي فكيف يمكن اجراء تلك الاصول فمرجعها الى اصالة الغفلة
واصالة عدم اقتضاء المقام تاخير القرينة الى اصالة عدم القرينة الكذائية بل
لنا ان نقول ان الاعتماد على القرينة موضوع للغفلة عنها او لاقتضاء المقام
تاخيرها كما لا يخفى لان الشك في الغفلة عنها وفي اقتضاء المقام تاخيرها
مسبب عن الشك في الاعتماد عليها فالاصل في الشك السببي حاكم على الاصل
في الشك المسببي فلا يجري في المقام الا اصالة عدم القرينة فتامل جيدا فصح ان
مرجع تلك الاصول الى اصالة عدم القرينة بقول مطلق ويشهد بما ذكرنا من التوجيه
ما ذكره شيخنا الاستاد رة من ان الشك في الثاني مسبب عن اعتماد المتكلم
على القرينة وعدمه لان هذا الشك موجود في الاصول المفروضة مضافا الى
ندرة وقوع تلك الصورة في الخارج الملحقة لها بالعدم بل لا توجد في كلام
الشارع الذي هو محط نظر الاصولي فيصح اطلاق القول بان مرجع تلك الاصول
الى اصالة عدم القرينة فتدبر ولعمري ان هذا غاية ما يمكن به توجيه كلامه رة
بقي هنا شيء وهو انه لقائل ان يقول لا وجه لان يكون المراد باصالة عدم القرينة

هو الاستصحاب اذ لابد له من حالة سابقة يقينية وهي في المقام مفقودة اذ
ليس للفظ الذي يجري فيه اصالة عدم القرينة حالة يقطع بعدم القرينة معه
فيها حتى يستصحب في زمان الشك في بقاء عدم القرينة فكيف قلت ان المراد
به الاستصحاب او القاعدة لكنا نقول نعم ليس للفظ تلك الحالة وليس المراد
استصحاب حالة كذائية للفظ بل المراد استصحاب العدم الازلي الذي كان
ثابتا قبل تحقق اللفظ في الخارج فان قلت ان الاستصحاب على هذا يكون
من الاصول المثبتة وقد حقق في محله عدم اعتبارها قلت ان ذلك فيما اذا
كان مدرك اعتبار الاستصحاب هو الاخبار واما اذا كان بناء العقلاء فلا
فرق بين الاصل المثبت وغيره لان اعتباره من باب افادته الظن
فيصير نظير الادلة الاجتهادية مثبتا للواقع فيترتب عليه جميع لوازمه شرعية
كانت ام عقلية وعادية كما هو ايضا قد حقق في محله وكيف كان فاذا
حصل الظن بالمراد من تلك الاصول والقرائن الحالية او المقالية بل اذا
انعقد للكلام المسوق على طريقة العرف ظهور في معنى بان يكون هو المفهوم
منه بحسب متفاهم العرف سواء كان ظهورا اوليا مستندا الى الوضع بملاحظة
تلك الاصول ام ثانويا مستندا الى القرائن فلا اشكال في اعتباره بل لا خلاف
فيه ايضا في الجملة سواء حصل الظن بالمراد ام لا بل ولو حصل الظن الغير
المعتبر على خلافه خلافا لبعض المتاخرين في الاخيرين لان المفروض اعتبارها
عند اهل اللسان في محاوراتهم المقصود بها تفهيم ومن المعلوم بديهة ان
طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده لهم لم يكن طريقا مخترعا مغايرا
لطريق محاورات اهل اللسان في تفهيم مقاصدهم وهذا مما لا اشكال فيه ولكن

ينبغي التنبيه على امرين الاول هو اهمها تمييز مواضع انعقاد الظهور من غيرها
وتعيين ما يحتاج منها الى اصالة عدم القرينة فنقول انه قد يعلم او يظن
بالظن المعتبر عدم نصب قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي الى المجازي
ويعلم ايضا عدم اكتناف الكلام بما يوجب اجماله وحينئذ لا ينبغي على ظهوره
الاولي في معناه الحقيقي ولا ينعقد ظهوره الثانوي في معناه المجازي وقد
يعلم او يظن النصب او الاكتناف وقد يشك فيهما او يظن بالظن الغير المعتبر
اما الاول فلا اشكال في ظهوره في معناه الحقيقي فيجب حمله عليه فلو شك في
ارادته او ارادة المعنى المجازي لاحتمال الغفلة عن نصب القرينة او اقتضاء
المقام للابهام وتاخيرها لا ينبغي الاعتناء بهذا الاحتمال بل لابد من دفعه
بالاصل كما تقدم واما الثاني فان علم النصب فلا اشكال في ظهوره في
المعنى المجازي ووجوب اتباعه لو كان واحدا يتعين بالقرينة ولو احتمل
من خلال احتمال الغفلة في نصب القرينة لدفع بالاصل واما لو تعددت المجازات
فلابد من التوقف لصيرورة اللفظ مجملا لتردده بين تلك المجازات وان علم
الاكتناف بما يوجب اجماله فلابد من التوقف لعدم انعقاد ظهوره وظهوره
الاولي المسبب عن الوضع فيه ارتفع بالاكتناف هذا على القول باعتبار
تلك الاصول من باب الظن النوعي واما على القول باعتبارها من باب التعبد العقلائي
فلابد من حمله على معناه الحقيقي كما لا يخفى واما الثالث فلابد في البناء على
الحقيقة من اجراء اصالة عدم القرينة وعدم ما يوجب الاجمال فباجرائها
يصير الكلام كما لو علم بعدم اكتنافه بهما فيستقر في ظهوره الاولي فينبغي عليه
فان قلت ما الفرق بين هذه الصورة وبين ما علم باكتنافه بما يوجب

الاحتجاجات لترتب في هذه الصورة بانعقاد ظهور للكلام والحال انه لا ينعقد
الا مجملا بلا قرينة بمقتضى اصالة عدم القرينة ولم تلتزم به فيما علم اكتنافه
بما يوجب الاجمال والحال ان ما اكتنف به الكلام مشكوك القرينية فيمكن دوام
اصالة عدم القرينة سواء كانت بمعنى الاستصحاب ام بمعنى القاعدة فيها
قلت الفرق بينهما ان اصالة عدم القرينة سواء كانت بمعنى الاستصحاب ام بمعنى القاعدة
اعتبارها من باب بناء العرف والعقلاء والقدر المعلوم من بنائهم انما هو في
صورة الشك في وجود القرينة لا في قرينية الشيء الموجود واما ما ذكره بعض
المعاصرين من الفرق على فرض كون اصالة عدم القرينة بمعنى الاستصحاب
وهو فقدان الحالة السابقة فيما علم اكتنافه بما يوجب الاجمال دون هذه
الصورة فلا يخفى ما فيه لان المفروض في هذه الصورة ما يعم صورة الشك في
نصب القرينة والاكتناف من اول الامر ايضا لا انه علم بعدم النصب وعدم الاكتناف
اول الامر ثم عرض الشك فيهما كما ان الكلام في الصورة السابقة يعم صورة العلم
بعدم الاكتناف من اول الامر ثم عروض الشك في الاكتناف فهي مقرونة
الشك من اول الامر ان اعتبر بالعدم الازلي في الاستصحاب كان الحالة السابقة
في الصورتين موجودة والا لم تكن في شيء منهما موجودة فالفرق على ما ذكره تحكم صرف
فالتحقيق في الفرق ما ذكرنا وكيف كان فلا بد ان نعلم ان الاحتياج الى اصالة عدم
القرينة في هذه الصورة في البناء على الحقيقة انما هو بناء على اعتبار
اصالة الحقيقة من باب الظن النوعي واما بناء على التعبد فلا ثم ان ما ذكرنا من
اجراء اصالة عدم القرينة وان ظن بالنصب او الاكتناف بالظن الغير المعتبر
مبني على عدم ثبوتهما عند اهل العرف بمطلق الظن كما نشاهد من احوالهم

ولو

ولو ظن بهما وقال بعض المعاصرين لو سلم اثبات القرينة عندهم بمطلق الظن فانما
هو لاجل اعتباره في ذلك عندهم وذلك لا يوجب اثباتها به في الشرعيات ما لم يثبت
دليل على اعتباره عند الشارع في ذلك او مطلقا ايضا اقول على فرض تسليم
اعتباره عند اهل العرف لا مجال لعدم اعتباره في الشرعيات بعد ما قدمنا من
ان طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين هو بعينه طريق
محاورات اهل العرف من غير اختراع طريق خاص لمحاوراته ولو كان
لوجب عليه البيان وقد قال تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ومن
ح في حرمة العمل بالظن شك فاصل التكليف يدفع باصالة البراءة الثاني
في بيان جهة اعتبار تلك الاصول انه من باب الظن الشخصي او النوعي او من باب
التعبد العقلائي فنقول اما اصالة عدم القرينة فمحل نحو استصحاب العدم ويتوقف
على الحجية شرائطها وقاعدة البناء على العدم فلا يتوقف عليه وجهان
الاظهر من طريقة العرف هو الاول لو كان المراد بالقاعدة هي القاعدة التعبدية
العقلائية لان بنائهم على احوال الواقعيات فلا يلتزمون بما ليس فيه جهة
كشف عن الواقع ولا ريب ان الاستصحاب كاشف عن الواقع ولو نوعا واما
لو كان المراد بالقاعدة هو الحكم الكلي المسبب عن غلبة عدم القرينة فالاظهر
هو الثاني لا لما ذكره بعض المعاصرين من انهم يجرون اصالة عدم القرينة
ولو لم يكن القرينة مسبوقة بالعدم وهو من مقومات الاستصحاب العدم
الازلي فالقرينة دائما مسبوقة بالعدم بل لان اهل العرف يتمسكون بها
وان لم يخطر العدم الازلي ببالهم فضلا عن بنائهم عليه بل وكذا في صورة
مسبوقيتها بالعدم في الكلام بان علم عدم النصب اولا ثم شك في النصب

فانه قد عرفت انها المراد
استصحابه

الملهم الا ان يقال ان البناء على العدم الازلي او السابق في الكلام مركوز في
اذهانهم فلا يحتاج الى التوجه والالتفات التفصيلي فح يتساوى الوجهان
في النظر ثم انها على تقدير عدم كونها معتبرة من باب الظن الشخصي او النوعي
الحاصل من غلبة عدم القرينة او من باب التعبد الحاصل بمواضعة اهل العرف
من قبل انفسهم فنقول لا ريب في تعين احد الاولين على فرض كون المراد بها
الاستصحاب لان اعتبار الاستصحاب عندهم اما من باب الظن النوعي كما هو الظاهر
او من باب الظن الشخصي كما هو ظاهر بعض العلماء وصريح بعض اخر ولكنه
خلاف التحقيق كما حقق في محله ولم يقل احد بانه من باب التعبد العقلائي
واما على فرض كون المراد بها القاعدة ففيه وجهان من ان بنائهم على احوال
الواقعيات فلا يلتزمون بما ليس فيه جهة كشف عن الواقع فلا بد ان يكون
اعتباره عندهم اما من باب الظن الشخصي او النوعي ولكن يدفع الاحتمال
الاول بما ذكرنا في الوجه الثاني من احوالها ولو كانت القرينة مظنونة
بالظن الغير المعتبر فلو كان اعتبارها من جهة كشفها عن الواقع نوعا كان رعاية
هذا الكشف الفعلي اولى في مقام احراز الواقع ولكن يمكن رد الوجه
الثاني بان رفع اليد عن الكشف الفعلي الحاصل بالظن الغير المعتبر لاجل
غلبة ايصال تلك القاعدة الى الواقع وغلبة تخلف الظن الغير المعتبر عنه
فبنوا امرهم على رفع اليد عن الواقع الموجود في بعض الموارد لانضباط الامر
والتخلص عن الاغتشاش واما اصالة الحقيقة التي ترجع اليها اصالة العموم
والاطلاق فيحتمل ان يكون اعتبارها من باب الظن الشخصي كما نقل عن بعض
العلماء في مجلس الدرس عن استاد الفاضل والمحقق الخونساري عليهما يتوهم

متوهم

متوهم انه المعروف بناء على ما هو المعروف عندهم من وجوب الفحص عن المخصص
في العام واختلفوا في مقدار الفحص والمعروف انه بقدر ما يفيد الظن بعدم
المخصص فعلى هذا لما كان المخصص من جملة القرائن فالظن بعدمه ظن بعدم
القرينة والظن بظن بكون المراد هو المعنى الحقيقي فنتيجة وجوب الفحص
عن المخصص حتى يحصل الظن بعدمه وجوب تحصيل الظن بارادة المعنى الحقيقي
والقول بوجوب الفحص المحصل للظن معروف فلازمه معروفية اعتبار اصالة
الحقيقة من باب الظن الشخصي ولكن يرد عليه اولا ان الفحص عن المخصص من باب
الفحص عن المعارض والمعارض لا بد ان يكون دليلا معتبرا حتى يصلح لتخصيص
العام فعلى هذا حتى علم بعدم المخصص لم يستلزم العلم او الظن بارادة الحقيقة
فضلا عما لو فحص حتى ظن بعدمه اذ ربما يكون على خلاف العام امارات
غير معتبرة مفيدة للظن بخلاف العموم فلا يحصل الظن بارادة العموم
نعم لو كان الفحص عن الامارات الغير المعتبرة ايضا معتبرا فبعد الفحص وحصول
الظن بعدمها وكذا بعد حصول الظن بعدم القرائن الحالية والمقالية المتصلة
المحتملة السقوط لكان يحصل الظن بارادة الحقيقة وثانيا ان اعتبار
الفحص مختص بغير الخطابات الشفاهية وما في حكمه من تصنيف المصنفين و
اصالة الحقيقة تجري اما الاعم من ذلك بجريانها فيهما ايضا فاعتبار الظن
الشخصي في العمل بالعام لا يفيد اعتبارا في مطلق اصالة الحقيقة وثالثا بعد
الاغماض عن ذلك كله ان الظن بعدم المخصص انما يفيد الظن بعدم
تخصيص العام لا الظن بارادة الحقيقة فلعله اريد بالعام معنى مجازي اخر
غير التخصيص فتدبر ورابعا ان حكمهم بوجوب الفحص عن المخصص انما هو

بعدم

العلم الاجمالي بكثرة تخصيص العمومات القادح في اجراء الاصل فلا يظهر منهم
ان اعتبار اصالة الحقيقة عندهم من باب الظن الشخصي فلعل اعتبارها
عندهم من باب الظن النوعي او التعبد العقلائي ومع ذلك لا يعملون بها قبل الفحص
لعدم اعتبار الاصل مع العلم الاجمالي بالخلاف كما في الاصول العملية
التعبدية الشرعية ويشهد بذلك عدم اشتراطهم الفحص عن القرينة
في العمل بالحقيقة لو لم يكن هناك علم اجمالي بالتجوز ويحتمل ان يكون
اعتبارها من باب الظن النوعي لرجوعها الى اصالة عدم القرينة كما تقدم
وهي تفيد الظن النوعي وذلك اما من باب رجوعها الى الاستصحاب اعني
استصحاب عدم القرينة بناء على اعتباره كونها بمعنى الاستمرار وهو يفيد
الظن النوعي اما مطلقا كما يستفاد من كلام بعضهم في تعريفه وهو ان شيئا
كان على حال هو ان الشيء الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما كان كذلك فهو
مظنون البقاء لان مجرد عدم الظن بعدمه لا يستلزم الظن الشخصي بالبقاء
بل من شانه ذلك واما نوع الخاص وهو الجاري في مطلق العدميات كما ادعى
بعضهم ان اعتباره مجمع عليه بينهم واما صنف الخاص وهو الجاري في
خصوص عدم القرينة كما ادعى بعضهم كونه مجمعا عليه واما صنف الاخص وهو
الجاري في خصوص عدم القرينة بعد الفحص عنها في مظانها واما من باب
رجوعها الى قاعدة المقتضي والمانع وهي قاعدة معتبرة عندهم ولا دخل
لها بالاستصحاب وتجري في كل موضع كان المقتضي موجودا والمانع مشكوكا
ولو لم يكن عدم المانع مسبوقا بالعدم وقد تمسك بها بعضهم حيث تمسك
لعموم العام في الشبهة المصداقية مثل ما لو قال اكرم العلماء ولا تكرم

الفساق وشك في فرد من العالم انه فاسق ام لا وكذا تمسك بها فيما لو وجد ماء
مشكوك الكرية قد وقع فيه نجاسة حيث ان الكرية مانعة والملاقاة مقتضية
للنجاسة فحكم بالنجاسة واما من باب رجوعها الى قاعدة تسمى بقاعدة عدم
الوجدان في مظان الوجود يدل على عدم الوجود كما تمسك بها الشيخ ره في متيمم
وجد الماء في اثناء الصلوة ثم فقد قبل التمكن من استعماله فقال لانا تتبعنا و
لم نجد دليلا على الانتقاض في مقابل القول بالانتقاض واما من باب رجوعها الى
قاعدة العدم وهي قاعدة جارية عند بعضهم في كل مقام شك في وجود شيء
نظير قاعدة الامكان المنقولة عن الشيخ الرئيس عند الشك في الامكان والامتناع
وح اما ان يكون المرجع قاعدة العدم المطلق فان الشك في وجود القرينة
يعد جزئيا من جزئيات الشك في الوجود والعدم واما خصوص قاعدة عدم
القرينة عند الشك في وجودها واما خصوص قاعدة عدم القرينة بعد الفحص عنها
في مظان وجودها فهذه تسعة امور يحتمل ان يكون واحد منها مدركا لاعتبار
اصالة عدم القرينة من باب الظن النوعي وهذه مما ذكرها السيد الاستاد دام
ظله العالي اقول ويحتمل ان يكون من باب رجوعها الى قاعدة ان الظن يلحق
الشيء بالاعم الاغلب بحرا ما كل ثبت حكم الاغلب افراد طبيعة واحدة
وشك في ثبوته لفرد منها يقال ان المشكوك يلحق بالغالب لان الظن يلحق
الشيء بالاعم الاغلب ولا ريب ان غالب كلمات المتكلمين مستعمل في معانيها
الحقيقية فكل كلام يشك في استعماله في معناه الحقيقي يلحق بالغالب وهي
التي قال المحقق القمي قدس سره انها وهذه قاعدة نفيسة مبرهن عليها بالعقل
والعرف والشرع قد حرم عن فوائدها من لم يصل الى حقيقتها وقد اشرنا اليه

موضع م

~~اليه سابقا انتهى كلام مرفوع مقامه وقد حرم عن فوائدها من لم يصل~~
وقد اشرنا اليه سابقا انتهى كلام مرفوع مقامه ذكر هذا الكلام في التنبيه الذي
ذكره في ذيل القانون الذي عقده في دلالة صيغة افعل نعم في كلام صاحب
المعالم ره يستفاد من تتبع تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلم
استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا واشار بقوله وقد اشرنا اليه
سابقا الى مبحث تعارض الاحوال فراجع ويحتمل ان يكون اعتبارها من
باب التعبد العقلائي لا لان بناء العقلاء على العمل بالحقيقة عند عدم وجدان
القرينة على المجاز من غير توقف على حصول الظن شخصا او نوعا وهو
مشترك مع الظن النوعي فانه يجتمع كل منهما مع الشك ايضا ولكنه يفترق عنه
في مقام تعارض اصالة الحقيقة مع سائر الاصول العملية فان قلنا باعتبار
اصالة الحقيقة من باب التعبد العقلائي واعتبار الاصول العملية من
باب الظن النوعي كانت تلك الاصول واردة عليها لانها دليل والاصل
لا يقاوم الدليل وان قلنا بالعكس كان بالعكس وان قلنا في كل منهما بالتعبد
او بالظن النوعي حصل بينهما التعارض ولا بد من الترجيح كذا قال سيدنا
الاستاد دام ظله العالي ويكون التحقيق ان يقال ان اصالة الحقيقة مطلقا واردة
على الاصول العملية لان تلك الاصول اصول عملية فرعية مقررة لبيان العمل في
المسئلة الفرعية عند فقد الدليل الشرعي فيها واصالة الحقيقة مقررة
لاثبات كون الشيء وهو اللفظ الدال على المعنى الحقيقي بالوضع دليلا
فتفيد ما يدل على عدم ذلك اعني القرينة فيها تحقق موضوع الدليل الاجتهادي
الذي يثبت الحكم للشيء الواقعي ويرتفع الشك عن الحكم ويخرج المورد عن

موضوع تلك الاصول فلا تصلح هي لمعارضة اصالة الحقيقة فضلا عن تقدمها
وورودها عليها ولو قلنا باعتبارها من باب الظن النوعي وباعتبار اصالة
~~الحقيقة فضلا عن تقدمها وورودها عليها ولو قلنا~~ من باب التعبد العقلائي
اذ غاية ما في الباب ان تلك الاصول ح من الامارات التي تثبت حكم الشيء
الواقعي ولكنها لاعتبار الشك وعدم الدليل في موضوعها ليست في عرض
الادلة الاجتهادية كي يقع بينهما التعارض او الورود وبعبارة اخرى معنى
اعتبار الاصول العملية من باب الظن النوعي ان الشارع جعلها طرقا الى الاحكام
عند الشك فيها وعدم قيام حجة ومعنى اعتبار اصالة الحقيقة تعبدا ان
الشارع جعل قاعدة تعبدية لاثبات كون قوله الذي هو الكتاب او السنة
فاذا ثبت قول الشارع في المسئلة فهو دليل على حكمها فيرتفع موضوع تلك الاصول
باعتبار اخذ عدم الدليل فيه وان لم يرتفع الشك حقيقة ولكن يرتفع
حكمه لثبوت قول الشارع فان قلت معنى جعل الشارع تلك الاصول طرقا
وجوب عدم الاعتناء باحتمال الخلاف لما اثبات الواقع بها كما ان معنى
جعل اصالة الحقيقة قاعدة تعبدية لاثبات قوله وطريقا تعبديا اليه
كذلك فيلزم التعارض على فرض كون اعتبار اصالة الحقيقة طريقا وحكومة
تلك الاصول على فرض كون اصالة الحقيقة قاعدة تعبدية قلت انما يلزم
ذلك لو لم يؤخذ في موضوع تلك الاصول الشك في الحكم وعدم الدليل عليه
والمفروض خلافه وعلى تسليم عدم اخذ ما ذكر في موضوعها لنا اثبات
حكومة اصالة الحقيقة عليها ~~في المفروض خلافه وعلى تسليم عدم اخذ ما~~
بطريق اخر وهو ان الشك فيها مسبب عن الشك في مراد الشارع انه لم يريد

الحقيقة او المجاز وقد حقق في محله ان الاصل في الشك السببي حاكم على
الاصل في المسببي اذ عرفت هذا فنقول اما اعتبارها من باب الظن الشخصي
فهو في غاية الضعف ولا اظن احدا من العلماء ذهب اليه غير من تقدم ذكره
وهو ايضا وان قال ذلك باللسان ولكن قلبه مطمئن بالايمان بخلافه
كما تراه يعمل بالظواهر في مقابلة الشهرة وغيرها من الامارات الغير المعتبرة
والحال انه لا يمكن ان لا يعمل بها في مقابلة نحو القياس اذا حصل منه الظن
الشخصي على خلاف الظواهر فكأنه انما قال ذلك في مقام الاستدلال
وفي مقابلة الخصم وغفلته ويدل على عدم اعتبار الظن الشخصي وجوه الاول
الطريقة اهل العرف عدم اعتباره اذ لا ريب انه اذا امر المولى عبده باضافة
العلماء ولكنه لم يضف الاصوليين مثلا معتذرا باني ما ظننت تعلق
ارادتك بهم استحق العقاب من المولى والذم من العقلاء وايضا ليس
بناؤهم على الاقتصار على ما يفيد الظن في مقام الاقرارها والوصية والوقف
ونحوها الثاني الاجماع اذ لا ريب ان العلماء خلفا عن سلف بناؤهم
على التمسك بالظواهر في مقابلة سائر الامارات الغير المعتبرة ولم يمنع
عن خصمهم قط بانه لم يحصل له الظن منها الثالث الاخبار الدالة على
اعتبار الظواهر من غير تعرض لاعتبار افادة الظن مثل رواية زرارة
في السؤال عن وجه كون المسح ببعض الرأس فاجاب عم لمكان الباء
ومثل ما ورد في وجوب القصر في السفر مع انه تعالى قال ولا جناح
عليكم فاجاب عم بانه مثل قوله تعالى فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح
عليه ان يطوف بهما ومثل رواية عبد الاعلى في حكاية المسح على المرارة

تمسكا

تمسكا بقوله تعم ما جعل عليكم في الدين من حرج ومثل ما ورد فيمن كان يستمع
الغناء في حال التخلي حيث رده عليه السلم مستدلا بقوله تعم ان السمع
والبصر والفؤاد الاية ومثل ما ورد في حكاية ابن الزبعرى حيث قال
للنبي صلى الله عليه وآله انا اسئلك عن قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فالمسيح في نار جهنم
حيث يقول انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فقال له عم ما
اجهلك بلسان قومك انه تعم قال انكم وما تعبدون فكيف بمجرد
سماع اللفظ الموضوع لغير ذوي العقول لم يقل لم يحصل الظن بذلك
ومنها ما ورد في حكاية طلاق العبد حيث سأل عم هل يصح طلاق العبد
فقال عم افتني الطلاق قال الله تعم عبدا مملوكا لا يقدر على شيء الى
غير ذلك مما يدل على ان العبرة بلفظ القرآن من غير توقف على حصول
الظن الفعلي منه اقول لقد استدل بهذه الاخبار على المدعى سيدنا
الاستاد دام ظله ولكن للمتامل فيه مجال اذ غاية ما يمكن ان يستفاد
منها حجية ظهور القرآن فهي تنفع في مقابلة القول بعدم حجيتها واما
ان اعتبارها من باب الظن بقسميه ام من باب التعبد فهي ساكتة عنه
وليس الاطلاق فيها وارد في هذا المقام حتى ينفى به اعتبار الظن الشخصي فعدم
التعرض لاعتبار الظن الشخصي لا يدل على عدم الاعتبار لعدم كونها بصدد هذا
المطلب كما لا يخفى على من تدبر في كل واحد واحد منها وكيف كان فيكفي في
اتمام المدعى الوجهان الاولان واما اعتبارها من باب الظن النوعي
او التعبد العقلائي فيقصد كل منهما بعدم الظن بالخلاف فظاهر انه
لم يقل احد به ايضا لان الظن بالخلاف ان كان من الظنون التي دل على عدم

د لم يقل و من تقييد لي ٣ ٢

٢ ظواهرهم

اعتبارها دليل كالقياس ونحوه فلا ريب انه لم يرفع اليد عن الظواهر
احد حتى العاملين بالقياس بمجرد كون القياس على خلافها لانهم انما يعملون
بالقياس في موارد عدم وجود الكتاب والسنة وكذا لو كان من الظنون التي
لم يدل دليل على اعتبارها ولا على عدم اعتبارها بل نقول ان الظواهر انما اعتبرت
في مقابلة تلك الامارات لئلا يرجع الناس اليها فكيف يرفع اليد عنها بمجرد
كون امارة من الامارات الغير المعتبرة على خلافها فدار الامر بين الظن النوعي
المطلق وبين التعبد العقلائي كذلك وكذا نقول لا وجه للقول بالتعبد لانه لا بد
له من سبب اما من جعل الشارع واما من جعل العقلاء وكل منتف اما الاول
فلعدم ثبوته منه بدليل وانما الثابت هو مجرد الامضاء واما الثاني فلما تقدم
من ان بناء العقلاء على احراز الواقعيات فلا يلتزمون بشيء ما لم يكشف عن
الواقع ولو ظنا نوعيا وكيف يمكن القول ببنائهم على التعبد باصالة الحقيقة
والحال ان اغلب الاوقات مراد المتكلم مشكوك ويظن بارادته خلاف الحقيقة
فالتعبد بها والحال هذه يستلزم اما الترجيح بلا مرجح او ترجيح المرجوح على الراجح
فتعين ان يكون من باب الظن النوعي بملاحظة كون اللفظ مرآة الى مراد
المتكلم وانه لو خلي ونفسه يكشف عنه كشفا ظنيا فان قلت ما ذكرت من
لزوم الترجيح الخ وارد على الظن النوعي ايضا لما عرفت من ان اغلب الاوقات
مراد المتكلم مشكوك الخ فما هو جوابك فهو جوابنا قلنا قد عرفت ان مرجع
اصالة الحقيقة الى اصالة عدم القرينة وهي اما من باب الاستصحاب واما من
باب قاعدة ان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومدرك اعتبار الاستصحاب
ايضا عند العقلاء هو غلبة بقاء امثال المشكوك فيه فبملاحظة تلك الغلبة

الرابعة

او الحجة اليها الاستصحاب او الغلبة التي ترجع اليها قاعدة ان الظن يلحق الخ
يصير الفرد المشكوك مظنونا ولو بالظن النوعي ولا يلزم شيء من المحذورين اما
اولهما فواضح لان غلبة ارادة الحقيقة مرجحة لجانب احتمال ارادة الحقيقة
في الفرد المشكوك على جانب المجاز واما ثانيهما فلما مر الاشارة اليه سابقا من
ان العقلاء بملاحظة غلبة بقاء الاستصحاب او القاعدة الى الواقع وقلة
تخلف الظن الموجود على خلافهما عنه يرفعون اليد عن الواقع الذي يظن به في
مقابلهما لضبط امورهم وعدم اعتنائهم بقرائن الراجح انما هو لاحراز
ما هو اهم منه فلا قبح فيه بل هو واجب لانه ترجيح اقل المحذورين عند دوران الامر
بينهما واما سائر ما نقلناه عن السيد الاستاد دام ظله من ان اصالة عدم
القرينة من باب الظن النوعي لم نجد دليلا على اعتبارها عند العقلاء ولعلها
ترجع الى ما ذكرنا والا كانت مؤيدة وبعد ملاحظة ما ذكرنا يظهر انه لا يتوقف
افادتها الظن النوعي على الفحص التام في مظان القرينة حتى يضعف كون
اعتبارها من هذا الباب بعدم امكان الفحص التام لذهاب اكثر الاحاديث
من البين حتى ان بعض اصحاب الائمة كان قد حفظ خمسين الف حديث
مع ان مجموع ما بايدينا من احاديث الاحكام لا يبلغ ذلك المبلغ ويشهد
بذلك ان صاحب البحار رحمه الله اطلع على ما لم يطلع عليه من قبله وصاحب الحدائق
اطلع على ما لم يطلع عليه صاحب الوسائل واذا لم يمكن الفحص التام لعدم
قدرتنا على جميع مظان وجودها فلا يحصل الظن النوعي لان الفحص التام جزء الموضوع
فاذا فقد المقتضي فكيف يوجد المقتضى وجه ظهور عدم التوقف انه يكفي
غلبة عدم اعتماد المتكلم على القرينة في افادة رجحان غلبة ارادة الحقيقة

من ضروب كلامهم في افادة الظن النوعي كما يظهر ايضا ضعف ما يقال في
تضعيف ذلك ايضا من ان العقلاء يعتمدون ظواهر الالفاظ على مثل
الشهرة والاخبار والاولوية الظنية ونحوها مع انها ايضا تفيد الظن نوعا
فلو كان اعتبار الظواهر من باب الظن النوعي لما كان وجه لتعبدهم بها عليها
مع تساويهما بل مع كون سائر الامارات اقوى منها غالبا لافادتها الظن
الشخصي فهذا يشهد بكون اعتبارها من باب التعبد ولكن سيدنا الاستاد
دام ظله العالي بعد تضعيف احتمال الظن النوعي بهذا الوجه
قال في التحقيق في اعتبارها من باب التعبد بان الواضع وهو الله تعالى
او غيره انما وضع الالفاظ بملاحظة انها تكشف غالبا عن مراد المتكلمين
كشفا قطعيا او وثوقيا او ظنيا بالظن الشخصي ولكن العقلاء فهموا ان
تلك الالفاظ ظواهرها قوالب للمرادات فاخذوها من الواضع وحملوها
على ظواهرها تعبدا ولو في صورة الشك فعلى هذا لم يتعبدهم احد حتى
يلزم الترجيح بلا مرجح او ترجيح المرجوح بل هم بانفسهم تعبدوا بذلك وان
شئت قلت انا نعلم باعتبار اصالة الحقيقة بالاجماع وليس علينا تعيين
انه من اي وجه لعدم فائدة في ذلك انتهى كلامه زيد ايامه وفيه اولا ان
لزوم الترجيح بلا مرجح او ترجيح المرجوح لا يختص بان يتعبدهم احد بل من
اورد هذا الايراد ايضا لم يكن نظره الى لزومهما على من يتعبدهم بل
هو وارد على العقلاء بانفسهم ان حملوا الكلام على الحقيقة تعبدا من قبل
انفسهم في صورة الشك والظن بالخلاف يلزم هذين المحذورين و
ثانيا ان الكلام في ان اعتبار اصالة الحقيقة عند العقلاء من اي جهة

فالقول

فالقول بانا نعلم باعتبارها بالاجماع الخ اجنبي عن المقام وثالثا ان اثبات
اعتبار اصالة الحقيقة بالاجماع لم افهم وجها لان معقد الاجماع
على ان كل متكلم بكلام لم يجد المخاطب فيه قرينة على المجاز يريد معناه
الحقيقي او خصوص كلام الشارع او الاجماع على وجوب حمل كلام كل متكلم
كان كذلك على معناه الحقيقي او كلام خصوص الشارع والاول لا معنى له والثاني
ليس من شان الشارع بيانه اللهم الا من باب الامضاء لطريق العقلاء وان
اريد بالاجماع اتفاق الاصوليين فلا اعتبار به فلا يمكن ان يقال انا نعلم
باعتبارها الخ الامر الثالث ما ذكرنا كله اذا كان الشك في وجود القرينة
واما اذا كان في قرينية الشيء الموجود في الكلام فقد تقدم الكلام فيه
في الجملة بالنسبة الى اعتبار اصالة عدم القرينة وعدمه في الامر الاول واما بالنسبة
الى اعتبار اصالة الحقيقة فهو انه هل تعتبر مطلقا ام لا تعتبر كذلك ام فيه تفصيل
والحق اولا انه لا دخل في ذلك للقول باعتبارها من باب الظن النوعي او
الشخصي كما عن سيدنا صاحب المفاتيح من ظهور الثمرة في مقامات مثل المجاز المشهور
ومثل تعقب المخصص لعمومات متعددة ومثل تعقب الضمير الراجع الى بعض افراد
العام ومثل تعقب الامر الحظر فعلى القول بالظن النوعي يحمل باصالة الحقيقة و
على القول بالظن الشخصي لا لعدم حصول الظن في امثال المقامات وذلك لعدم
افادة الاصل في امثال تلك المقامات الظن النوعي ايضا اذ ليس شان الكلام
المكتنف بما يوجب اجماله ان يفيد الظن لو خلي وطبعه بل الثمرة بين القولين
انما تظهر حيث انعقد الظهور للفظ بعد اكتنافه بما يشك في قرينيته
حتى يستقر ظهوره المسبب عن الوضع ثم يعتبر الاصل على الظن النوعي

ولو لم يفد الظن الشخصي ولا يعتبر على الظن الشخصي الا حيث افاده ويشهد
بما ذكرنا ان المشهور في المجاز المشهور على التوقف والحال انهم لا يقولون
باعتبار الاصل من باب الظن الشخصي وعلى ما ذكره من الثمرة كان يجب عليهم
تقديم الحقيقة على المجاز المشهور ولو جعل هذه الثمرة ثمرة الخلاف
بين كون اعتبارها من باب التعبد وبين كونه من باب الظن مطلقا لكان له
وجه وان كان هو ايضا لا يخلو عن تامل لتعبد العقلاء بالعمل باصالة
الحقيقة مع اكتناف الكلام بما يحتمل ان يكون قرينة صارفة ولكنه ليس
بثابت ما ذكره السيد اذا عرفت هذا فنقول الحق هو التفصيل بين المتصل
والمنفصل فلو كان ما يشك في قرينيته متصلا لم يعمل باصالة الحقيقة لما تقدم
انه لا يعمل باصالة عدم القرينة وقد عرفت انها مرجع اصالة الحقيقة فاذا
لم يجر اصالة عدم القرينة لم ينعقد للفظ ظهور عرفا وذلك مثل المقامات
المذكورة في كلام السيد المتقدم واما لو كان ما يشك في قرينيته منفصلا عمل
بها بل يبقى لها اجمال ما يشك في قرينيته لو كان وذلك لانعقاد الظهور
العرفي للفظ بعدم اكتنافه بما يوجب اجماله فيستقر ظهوره المسبب عن الوضع
باجراء اصالة عدم القرينة فلا يرفع اليد عنه بمجرد احتمال ارادة خلاف الظاهر
وذلك مثل لو قال المولى اهن اعدائي ثم قال اكرم زيدا فبلا خطر حمل الاعداء
على العموم باصالة الحقيقة يقال ان زيدا ليس من جملة اعدائه لو شك في كونه
منهم ونسب الى بعض عكس ما ذكرنا وهو واضح الفساد والى بعض اخر التفصيل
بين ما اذا كان ما يشك في قرينيته من الادلة المعتبرة مثل الكتاب والسنة

وبين

وبين غيره مثل سائر الامارات الغير المعتبرة فلا يعمل بها في الاول و
يعمل بها في الثاني وهو ايضا كما ترى لان اعتبار الدليل مع الشك
في قرينيته على صرف لفظ اخر عن حقيقته لا يجدي في ذلك بعد ما عرفت
من انعقاد الظهور عرفا فهو من هذه الحيثية مع سائر الامارات سواء
الرابع انه هل يشترط في العمل باصالة الحقيقة الفحص عن قرينة التجوز
ام لا حكى لسيدنا الاستاد دام ظله العالي وجوبه في الجملة ولو مع العلم الاجمالي
بالتجوز في بعض الالفاظ حكى الاختلاف فيه ويظهر من بعضهم ان وجوبه
مفروغ عنه بينهم حيث عنونوا البحث في مقدار الفحص والمعروف بينهم وجوبه
من غير تقييد بالعلم الاجمالي كما يظهر من اطلاقهم في مبحث الفحص عن
المخصص قبل العمل بالعام حيث لم يقيدوه بالعلم الاجمالي بالتخصيص
والظاهر ان الفحص عن المخصص من باب المثال ولعلهم انما خصوه بالذكر
لمناسبة مبحث العام والخاص ويظهر من بعضهم عدم وجوب الفحص حيث
استدل على عدم وجوب الفحص عن المخصص بانه لو وجب لوجب الفحص عن
المجاز في العمل بالحقيقة والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم ولكن اورد
عليه المحقق القمي رحمه الله بمنع الاجماع اولا وبان الفحص عن المخصص من قبيل
الفحص عن المعارض لا من قبيل الفحص عن المجاز وتداخل الحيثيتين لا يوجب
اتحادهما انتهى ما اردناه اقول الظاهر ان ما ذكره دام ظله العالي
من اختلافهم فكانه توهم لا دخل له بما نحن فيه بل انما هو في الفحص عن المخصص
وفرق بينه وبين ما نحن فيه كما صرح به الفاضل القمي قبل نقل كلامهم
قوله دام ظله العالي المعروف بينهم وجوبه من غير تقييد الخ فيه ان كلامهم

في الفحص عن المخصص والعلم الاجمالي بالتخصيص ثابت معلوم شوتر لكل احد
فلا حاجة الى التقييد وليس الفحص عن المخصص من باب المثال لما عرفت
من الفرق والانصاف انا لم نطلع على مصرح بذلك اذ ليس معنونا في كلماتهم
وانما المعنون هو الفحص عن المخصص وهو غير ما نحن بصدده بعد ما عرفت
من الفرق المذكور وكيف كان فالتحقيق انه على القول باعتبار اصالة الحقيقة
من باب الظن الخاص بالظن النوعي كما هو الحق عند الاصوليين التفصيل بين
صورة العلم الاجمالي بارتكاب خلاف الظاهر في بعض الالفاظ وبين
غيرها فيجب الفحص في الاولى دون الثانية ووجهه واضح اذ لا اعتبار
بالاصل مع العلم الاجمالي بالتجوز اذ لو اريد اجراؤه في جميع الالفاظ كان
العلم الاجمالي مانعا ولو اريد اجراؤه في البعض لزم الترجيح بلا مرجح
فيجب الفحص حتى يطلع على المقدار المعلوم اجمالا وبعده يعمل بالاصل
من غير توقف على العلم او الظن بعدم تجوز آخر اذ لا معنى لاعتبارها
من باب الظن الخاص الا انه لا يجوز الاعتناء باحتمال ارتكاب خلاف
الظاهر بل ولا بالظن الغير المعتبر به ومنه يظهر وجه عدم وجوب الفحص
بالصورة الثانية كما لا يخفى وقال سيدنا الاستاد دام ظله العالي بعد ذكر
مختاره الذي اخترناه فعلى هذا يظهر فساد ما هو المعروف بينهم من وجوب الفحص ولو
مع عدم العلم الاجمالي وكذا ما هو المعروف من انه يجب الفحص حتى يحصل
العلم او الظن بعدم التجوز او اليأس ولو مع العلم الاجمالي مع انهم من
القائلين باعتبارها من باب الظن الخاص وقد عرفت انه لا يناسب
شيئا من الامرين فهذا منهم قول بالظن المطلق من حيث لا يشعرون اقول

قد عرفت

قد عرفت ما في الايراد الاول من ان كلامهم انما هو في الفحص عن المخصص وهو
غير منفك عن العلم الاجمالي ولذا لا حاجة الى التقييد بالعلم الاجمالي
واما الايراد الثاني فيمكن دفعه بان مقصودهم انه مع العلم الاجمالي بالتخصيصات
الكثيرة يشترط في العمل باصالة الحقيقة في كل عام قبل الاطلاع
على مقدار المعلوم اجمالا العلم بعدم ورود المخصص عليه او الظن
او اليأس حتى يخرج العام الذي يراد اجراء الاصل عن اطراف العلم نيرم
الاجمالي ليمكن اجراؤه فيه ولا يبعد ان يحمل الظن الذي وقع في كلامهم
على الظن الاطمئناني الذي يعد علما في العرف حتى يصلح لاخراج ذلك
العام عن اطراف الشبهة وكذا اليأس مضافا الى انه لو كان هذا بناء
على مطلق الظن لم يكن وجه لاعتبار العلم مع الامكان ولا لاعتبار
اليأس الخامس انك عرفت انه لو تعارض اصالة الحقيقة مع الاصول
العملية كانت واردة عليها او حاكمة وقد مر وجهه مستوفى ولكن لو
تعارضت مع اصالة عدم التقية او عدم السهو والنسيان او عدم الزيادة
والنقصان والتحريف ونحو ذلك كانت تلك الاصول حاكمة عليها وذلك
مثل لو ورد عام ثم ورد خاص على خلافه ولكن احتمل ورود الخاص من باب
التقية او احتمل السهو في الخاص اذا صدر من غير المعصوم او السهو من
الرواة او السقط او التحريف بما اوجب مخالفة الخاص للعام بحيث
لولا التقية او السهو او السقط ونحو ذلك لكان هذا الخاص مخصصا للعام
ومخرجا اياه عن مجرى اصالة الحقيقة ولو وقع في ذلك الخاص شيء مما
ذكر لم يصلح للتخصيص وكان العام مجرى الاصل فيتعارض اصالة الحقيقة

في جانب العام مع اصالة عدم التقية ونحوها في جانب الخاص والوجه في حكومة
تلك الاصول على اصالة الحقيقة ان اعتبار اصالة الحقيقة من باب بناء
العقلاء وامضاء الشارع له ولا ريب ان العقلاء لا يعتنون بالاحتمالات
المذكورة في الخاص بل يدفعونها بالاصل لندرة وقوعها مضافا الى
ان اصالة عدم التقية ترجع الى قاعدة مجمع عليها بين العلماء والعقلاء
وهي حمل كلام المتكلم على كونه صادرا لبيان مطلوبه الواقعي لا لبيان
خلاف مقصوده من تقية او مصلحة اخرى ولذا لا يسمع دعواه ممن
يدعيه اذا لم يكن كلامه محفوفا بامارة ترده فاذا كانت معتبرة عندهم
جرت في الخاص والمفروض انه معتبر من سائر الجهات فيصير قرينة
صارفة للعام عن العموم فلا يجري فيه اصالة الحقيقة لان مرجعها
كان اصالة عدم القرينة والقرينة موجودة حسا وذكر سيدنا الاستاد
لترجيح اصالة عدم التقية بالخصوص وجهين آخرين احدهما ان كثرة
تخصيص العمومات وشيوع المجازات صارت سببا لوهن اصالة
الحقيقة بخلاف اصالة عدم التقية لعدم ورود الوهن عليها لان
الغالب في كلام المتكلمين ورودها في مقام بيان المراد لا التقية
وثانيهما ان اعتبار كل من الاصلين من باب الغلبة ولا ريب ان الغلبة النوعية
موجودة في كلا الطرفين ولكن في جانب اصالة عدم التقية توجد الغلبة
الصنفية ايضا لان الغالب في كلام الائمة ع ورودها في مقام بيان
الحكم الواقعي لا التقية اقول فلو قلنا باعتبار كل من الاصلين من باب الغلبة
بنا في ما اخترناه سابقا من كون اعتبار اصالة الحقيقة من باب التعبد العقلائي

لان

لان الغلبة تناسب الظن النوعي او الشخصي كما لا يخفى اذا عرفت هذا فنقول
لا اشكال بل لا خلاف نعتد به في اعتبار الظهور الحاصل من الاصول اللفظية
والقرائن الحالية والمقالية من غير فرق بين ظواهر القرآن وغيرها ولا
بين الخطاب الشفاهي وما في حكمه من تصنيف المصنفين وبين غيره و
خالف في ذلك جماعة وليعلم انه ليس خلاف الجماعة في اعتبار الظواهر
اللفظية التي هي في الكلمات الصادرة لافادة المطالب واستفادتها
منها بل انما خلافهم من جهة الصغرى وهي كون الخطاب صادرا لافادة
المطالب منه فمن تلك الجماعة الاخبارية فانهم منعوا عن اعتبار
ظواهر القرآن لا الاخبار ولكن افترقوا في وجه ذلك فرقتين احديهما
منعت عنه راسا وقالت ان خطابات القرآن لم يقصد بها استفادة
المطالب منها استقلالا بل بانضمام تفسير الحجج عليهم السلم فهي من قبيل الالغاز
والمعمى والاخرى منعت عنه لانها صارت متشابها بسبب احتمال عروض
النسخ والتخصيص والتقييد ونحوها مع اعترافه بوجود المحكم في القرآن
واعتباره كما حكي عن السيد صدر ره ومنهم المحقق القمي ره نيرم
فمنع عن اعتبار غير ظواهر الخطابات الشفاهية وما في حكمها من
تصنيف المصنفين من غير فرق بين القرآن والاخبار نظرا الى منع
كون المتعارف بين اهل اللسان استفادة غير من قصد افهامه للمطالب
بواسطة اصالة عدم القرينة عند المخاطب ونحوها مع قبول الاعتبار
بالنسبة الى ما هو المتعارف عندهم ومنهم صاحب الفصول ره حيث قال ره في جواب الاعتراض
على مقدمات دليل الانسداد بان معظم احكام الكتاب قطعية لان

الخطاب بما له ظاهر واراد به خلافه من دون نصب قرينة قبيح من الحكيم
لان احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد تقدم انه انما
يشترك فيها الموجودين في زمان الوحي وهو ايضا خلاف في الضرورة
وموافق للمحقق القمي كما لا يخفى وبين مختار الاخباريين والمحقق
القمي عموم وخصوص من وجه كما لا يخفى ويدل على اعتبار ظواهر
القرآن وانه ليس من قبيل اللغز والمعمى مضافا الى ما سبق ان
طريقة الشارع في محاوراته عند تفهيم مطالبه هي طريقة اهل
العرف من دون اختراع طريقة خاصة مختصة به اوضحها انه
قد ارتكز في اذهان جميع الناس من سائر الملل والاديان انه لابد من
العمل بالكتاب النازل اليهم من ربهم وانه حجة عليهم من ربهم وطباعهم
مجبولة على ذلك فلو كان القرآن مخالفا لسائر الكتب بان لا يفهم
منه شيء ولو لم يكن ما يفهم منه حجة لوجب على الرسول صلى الله عليه وآله
ردعهم عن الاخذ به وتبليغه الى كل الناس بحيث لا يخفى على احد
منهم بل يصير من ضروريات دينه ولو بلغ لكان كذلك والحال انه لم يبلغ
الينا شيء من ذلك وما يوهم ذلك من الاخبار سيجيء ان شاء الله تعالى
ما فيه ومنها ان القرآن من اعظم معجزات النبي صلى الله عليه وآله واعظم وجوه
اعجازه فصاحته وبلاغته فلو كان من قبيل اللغز والمعمى لم يفهم
فصاحته وبلاغته لتوقفهما على فهم المعنى وفهم مقتضى الحال والمقام
ومنها خلوه من التعقيد اللفظي والمعنوي وامثال ذلك كما لا يخفى ومنها
انه لو كان من قبيل اللغز والمعمى لاحتاج بيان اعجازه الى تفسير النبي صلى الله عليه وآله

وفهم مطابقته لمقتضى الحال والمقام

وهو

وهو مستلزم للدور لان ثبوت نبوته صلى الله عليه وآله انما هو بالمعجزة و
المفروض ان ثبوت اعجاز القرآن موقوف على تفسيره وقبول تفسيره موقوف
على ثبوت نبوته ومنها انه لو كان من قبيلهما لشنع عليه المنافقون بانه
جاء بكتاب هو من قبيل اللغز وبواسطته يدعي النبوة ولم يشنع عليه احد
بذلك ومنها كثير من الآيات الدالة على كون القرآن تبيانا لكل شيء افلا يتدبرون
القرآن ام على قلوب اقفالها لو لم يكن الا هذه الآية لكفى ومثل هدى للمتقين
ونحو ما يدل على كون القرآن عربيا وان منه محكما ومتشابها ومنها اخبار الثقلين
ونحوها مما يدل على الامر بالتمسك بخصوص القرآن ومنها اخبار العرض على
الكتاب سيما في الاخبار العلاجية المعتبرة عند الاخباريين ايضا حيث
يعملون بالمرجحات المنصوصة ومنها اخبار رد الشروط المخالفة للكتاب
في ابواب العقود ومنها الخطب الواردة عن امير المؤمنين عليه السلام المذكورة في نهج
البلاغة مثل قوله عليه السلام في الخطبة الشقشقية كانهم لم يسمعوا قوله تعالى تلك
الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة
للمتقين ومثل قوله عليه السلام في خطبة اخرى ان القرآن آمر زاجر ومنها الاخبار
الدالة قولا وفعلا وتقريرا على جواز التمسك بالقرآن كما هي مذكورة
في رسائل شيخنا الاستاد مضافا الى ما ورد فيمن شرب الخمر اذ هو ادعى الجهل
دور المهاجرين والانصار واسئلوا هل قرؤا عليه آية حرمة الخمر لانه
قرءوا عليه ~~آية حرمة الخمر لانه قرءوا عليه~~ حدوده فلو كان القرآن من
قبيل اللغز والمعمى ولم يكن حجة لم يكن فائدة في قراءة آية حرمة الخمر عليه
وما ورد في محاجة فاطمة صلوات الله عليها مع من غصبها فدك من ابيها

بآيات الارث ولم يرد عليها احد بان القرآن من قبيل اللغز والمعمى وليس
حجة ومنها الاخبار الآمرة بتعليم النساء سورة النور والناهية عن تعليمهن
سورة يوسف ولعل وجه الامر بتعليم سورة النور اشتمالها على جلد الزانية و
الزاني وغض البصر وحفظ الفروج والنهي عن ابداء الزينة ونحو ذلك ووجه
النهي عن تعليم سورة يوسف اشتمالها على قصة زليخا ونساء مصر فان [illegible]
الى امثال ذلك في مرضهن ووقوعهن فيما وقعن ولا ريب انه لو كان القرآن
من قبيل اللغز والمعمى لم يكن وجه لذلك الامر والنهي للقطع بعدم حجية
في هاتين السورتين توجب موضوعيتهما لهما ومنها الاخبار الآمرة بالتفكر
في معاني القرآن وامثاله ووعده ووعيده وما يقتضي الاعتبار والتاثر
بالالفاظ وسؤال الجنة والاستعاذة من النار عند قراءتهما وقد عقد
عليها بابا في الوسائل فراجع ومنها الاخبار المشتملة على ان القرآن يشفع
لقارئه يوم القيامة فيقول ان فلان بن فلان اظمأت هواجره واسهرت ليله
في دار الدنيا وفلان بن فلان لم اظمئ هواجره ولم اسهر ليله ومنها الاخبار
الآمرة لقارئ القرآن وحامله بملازمة الخشوع والصلوة والصوم والتواضع
والحلم والقناعة والعمل والاخلاص وتعظيم القرآن وقد عقد عليها
ايضا بابا في الوسائل فمن تلك الجملة ما عن ابي جعفر عليه السلام قال قراء
القرآن ثلثة رجل قرأ القرآن فاتخذه بضاعة واستدر به الملوك
واستطال به على الناس ورجل قرأ القرآن فحفظ حروفه وضيع حدوده
واقامه اقامة القدح فلا كثر الله هؤلاء من حملة القرآن ورجل قرأ القرآن
فوضع دواء القرآن على داء قلبه فاسهر به ليله واظمأ به نهاره وقام في

[illegible] والامر

ساجده

مساجده وتجافى به عن فراشه فباولئك يدفع الله البلاء وباولئك يديل الله
من الاعداء وباولئك ينزل الله الغيث من السماء فوالله لهؤلاء في قراء
القرآن اعز من الكبريت الاحمر وبمضمونه اخبار كثيرة اخر وفي بعضها بعد
ذكر كل من القسمين الاولين زيادة قوله عليه السلام فذلك من اهل النار ومكان
القسم الثالث هكذا وقارئ قرأ القرآن فاستتر به تحت برنسه فهو يعمل بمحكمه
ويؤمن بمتشابهه ويقيم فرائضه ويحل حلاله ويحرم حرامه فهذا ممن
ينقذه الله من مضلات الفتن وهو من اهل الجنة ويشفع فيمن شاء وما عن
الصادق عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله صنفان اذا
صلحا صلحت امتي فاذا فسدا فسدت الامراء والقراء وما عن رسول الله صلى الله عليه وآله
من تعلم القرآن فلم يعمل به وآثر عليه حب الدنيا وزينتها استوجب سخط الله
تعالى وكان في الدرجة مع اليهود والنصارى الذين ينبذون كتاب الله وراء
ظهورهم الى ان قال ومن قرأ القرآن ولم يعمل به حشره الله يوم القيامة اعمى
فيقول يا رب لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك آياتنا
فنسيتها وكذلك اليوم تنسى فيؤمر به الى النار ومن قرأ القرآن ابتغاء
وجه الله وتفقها في الدين كان له من الثواب مثل جميع ما اعطي الملائكة
والانبياء والمرسلون ومن تعلم القرآن يريد به رياء وسمعة ليماري به
السفهاء ويباهي به العلماء ويطلب به الدنيا بدد الله عظامه يوم القيامة و
لم يكن في النار اشد عذابا منه وليس نوع من انواع العذاب الا سيعذب
به من شدة غضب الله عليه وسخطه ومن تعلم القرآن وتواضع في العلم
وعلم عباد الله وهو يريد ما عند الله لم يكن في الجنة اعظم ثوابا منه و

لا اعظم منزلة منه ولم يكن في الخير منزل ولا درجة رفيعة ولا نصيب الا وكان
له فيها اوفر النصيب وانه ورد المنازل العزيزة لك مما يطول المقام بذكره ولا ريب
انه لو كان القران من قبيل اللغز والمعمى لم يكن معنى لشيء من الاخبار المذكورة
على الاطلاق ومنها ما روي انه قال عمر يوما فخطب من غالا في صداق ابنته
جعلته في بيت المال فقالت له امراة كيف تمنعنا ما احل الله في كتابه بقوله
وان آتيتم احديهن قنطارا الآية فقال عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات
في الحجال وهذا الخبر معروف بين الفريقين مسلم عندهما فيعلم منه ان
استفادة الاحكام من القران كانت مفروغا عنها بين الخاصة والعامة
ولا ريب انه لو كان من قبيل اللغز لكان له ان يقول ان القران من قبيل
اللغز لا يمكن التمسك به في اثبات حكم ومنها ما روي ان عمر شك في موت
النبي صلى الله عليه وآله حين قبض فقال والله ما مات محمد صلى الله عليه وآله ولا يموت
ولا اتركن هذا القول حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم ولم يكن الموت
حتى تلا عليه ابو بكر قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع
هذه الآية ومنها كثير من الاخبار التي استدل بها في الوسائل على عدم جواز
استنباط الاحكام النظرية من ظواهر القران الا بعد معرفة تفسيرها من
الائمة عليهم السلام مثل ما رواه عن احتجاج الطبرسي عن النبي صلى الله عليه وآله في احتجاجه يوم
الغدير على تفسير كتاب الله والداعي اليه الا ان الحلال والحرام اكثر من
ان احصيهما واعرفهما فآمر بالحلال وانهى عن الحرام في مقام واحد فامرت
ان آخذ البيعة عليكم والصفقة منكم بقبول ما جئت به عن الله عز وجل في علي
امير المؤمنين والائمة من بعده عليهم السلام معاشر الناس تدبروا وافهموا

يوضح

آياته وانظروا في محكماته ولا تتبعوا متشابهه فوالله لن يبين لكم زواجره ولا
يوضح لكم عن تفسيره الا الذي انا آخذ بيده اذ لا ريب في انه لو كان من قبيل اللغز
والمعمى ولم يجز استنباط الاحكام النظرية منه الا بتفسير الائمة عليهم السلام
لم يكن معنى لقوله تدبروا الخ واما قوله صلى الله عليه وآله فوالله لن
يبين الخ فهو بالنسبة الى متشابهه كما يشهد به لفظ التفسير كما يجيء
ان شاء الله والا لناقض ما سابقه ومثل ما رواه عن الاحتجاج ايضا عن امير
المؤمنين في احتجاجه على زنديق سأله عن آيات متشابهة في القران
فاجاب الى ان قال ثم ان الله تعالى قسم كلامه ثلاثة اقسام فجعل قسما منه
يعرفه العالم والجاهل وقسما لا يعرفه الا من صفا ذهنه ولطف حسه
وصح تمييزه ممن شرح الله صدره للاسلام وقسما لا يعرفه الا الله تعالى
وملائكته والراسخون في العلم وانما فعل ذلك لئلا يدعي اهل الباطل
المستولين على ميراث رسول الله صلى الله عليه وآله من علم الكتاب ما لم يجعله لهم وليقودهم
الاضطرار الى الايتمام بمن ولي امرهم واستكبروا عن طاعته الحديث
وما في الوسائل من ان آيات الاحكام بالنسبة الى الاحكام النظرية كلها
من القسم الثالث ولا اقل من الاحتمال وهو كاف ويؤيده النسخ فيها اكثر جدا
بل لا يوجد في غيرها انتهى اقول لا يخفى ان الرواية صريحة في رد
من يدعي منهم ان القران كله او آيات الاحكام كلها من قبيل اللغز
والمعمى وظاهرة في رد صاحب الوسائل ومنه يظهر ما قاله في تخصيص
الاجمال بآيات الاحكام النظرية لاطلاق الاقسام المذكورة في كلامه
مضافا الى انه انما جعل آيات الاحكام النظرية من القسم الثالث لاحتمال

تدبروا

النسخ ولا ريب انه بعد معرفة الناسخ من المنسوخ ولو بالاجماع واخبار
الائمة عليهم السلام لا يبقى احتمال النسخ فيما بقي وان بقي فهو احتمال بدوي يدفع
باستصحاب عدم النسخ المجمع عليه بين الاخباريين والاصوليين ومثل
ما رواه عن محمد بن الحسن الصفار في بصائر الدرجات عن انس بن مالك قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي انت تعلم الناس تاويل القران بما لا
يعلمون فقال علي ما ابلغ رسالتك من بعدك يا رسول الله قال تخبر الناس
بما اشكل عليهم من تاويل القران اذ لا ريب ان قوله صلى الله عليه وآله تعلم
الناس تاويل القران ظاهر في عدم حاجتهم في ظواهره الى التعليم و
كذا قوله تخبر الناس بما يشكل عليهم الخ ظاهر في وجود غير ما يشكل عليهم
ايضا في القران حتى في زمانه وبلده ومثل ما رواه عن علي بن الحسين المرتضى في
رسالة المحكم والمتشابه نقلا عن تفسير النعماني باسناده عن اسمعيل بن جابر
عن الصادق عليه السلام قال ان الله بعث محمدا فختم به الانبياء فلا نبي بعده الى
ان قال وانما هلك الناس في المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا
حقيقته فوضعوا له تاويلا من عند انفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك
عن مسألة الاوصياء ونبذوا قول رسول الله صلى الله عليه وآله وراء ظهورهم الحديث وفي
معناه اخبار كثيرة اخر تدل على اختصاص معرفة المتشابه بالائمة عليهم السلام
والذم على تاويل المتشابه بحيث يقطع بان المراد بما اطلق فيه التاويل
هو تاويل المتشابه مضافا الى ان التاويل حقيقة فيما يتعلق بالمتشابه ولا
ريب ان حمل اللفظ على ما يظهر منه في العرف لا يعد تاويلا وفي كثير منها
التقييد بالراي والقياس فيستفاد من جميع ما ذكر منها وما لم نذكر ان تاويله

بالآراء والقياس غير جائز بل لا بد فيه من الرجوع الى الائمة عليهم السلام ومنها
ما رواه في الوسائل ان الله لا يخاطب الخلق بما لا يعلمون واجاب عنه بان
المخاطب بالقران اهل العصمة وهم يعلمونه او جميع المكلفين فاذا علم
بعضهم فهو كاف ولا يخفى ما فيه واجاب عن اخبار العرض على الكتاب
بان العلاج بالكتاب مع السنة معا ولا يدل على العمل بالظاهر في غير تلك الصورة
وهو كما ترى والقياس باطل وفيه انه لو لم يمكن استنباط الاحكام النظرية من
ظاهر الكتاب فكيف نعلم موافقة السنة للكتاب كيف يكون العمل بهما معا
ولا يدل الخ فيه انه يدل على انه يمكن لنا معرفة ظواهر الكتاب والا لم يكن معنى
للعرض عليه واين ذلك من القياس ومنها السيرة المستمرة بين اصحاب
اصحاب الائمة عليهم السلام وسائر العلماء على التمسك بظواهر القران في كل
ما يرد عليهم من غير نكير من احد منهم بل كانوا قد يسألون بعض الائمة عليهم السلام
عن وجه استفادة بعض الاحكام من بعض الآيات مثل وجوب المسح ببعض الرأس
فاجابهم بمكان الباء ومثل وجوب القصر في السفر مع ان ظاهر الآية
لاشتمالها على لفظ لا جناح هو الرخصة فاجابهم بانه مثل فمن حج البيت
او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما يعني ان نفي الجناح حكمة التشريع لوجوب
وبيان لترخيص اصل تشريع القصر وكونه مبنيا على التخفيف وكيف كان
فهذا اجماع عملي على حجية ظواهر الكتاب مضافا الى الاجماع القولي
المحقق والمحكي مستفيضا فان قلت ان هذا الاجماع تقييدي لا تعبدي
لعدم معلومية وجه عملهم بها فلعل بعضهم عمل بها من باب الظن المطلق وبعض
من باب الظن الخاص والمدعي اثبات حجيتها من باب الظن الخاص قلت اولا

انا نتكلم في مقابلة الاخباريين القائلين بانه من قبيل اللغز والمعمى وثبوت
مطلق العمل يكفي في رده وان لم يثبت كونه من باب الظن الخاص اذ لسنا
الآن بصدد ذلك وثانيا انه لو كان في مقابلة القول بالظن المطلق بعنا
لكفى بيان ذلك ان العمل بالظن سواء كان خاصا او مطلقا لا بد ان
يكون لاجل ملاحظة الانسداد الاغلبي غاية الامر انه علة له في الظن المطلق
بخلاف الظن الخاص اذ يكفي في حجيته الانسداد الاغلبي فيصير حجة ولو
على من انفتح له باب العلم ثم ان الحكم يدور مدار الظن المطلق فاينما وجد يثبت
الحكم من اي شيء حصل واما الظن الخاص فيدور الحكم مدار عنوانه ولا
يتعداه اذا تحقق ذلك فنقول لا يمكن ان يكون عمل الصحابة واصحاب
الائمة عليهم السلام من باب الظن المطلق لانه يدور مدار الظن ولا ريب ان الذي كان
في مقابل من كان يتمسك بالكتاب كان له ايضا دليل من اصل او شهرة
ولا اقل من القياس فربما كان يحصل الظن من الكتاب وربما يحصل من
مقابله فلو كان التمسك من باب الظن المطلق لم يكن وجه لقبول الخصم مطلقا
والحال انهم يتلقون بالقبول مطلقا من غير نكير وثالثا على فرض تسليم عدم
ثبوت كونه من باب الظن الخاص يكفينا الشك ايضا لما تقرر في محله انه
اذا كان الشك في الحادث فلا يمكن تعيين احد الحادثين بالاصل
ولكنه اذا كان آثار احدهما اكثر من الآخر يمكن نفي الزائد بالاصل
وان لم يثبت به ما كان آثاره اقل وما نحن فيه ايضا من هذا القبيل
لان آثار الظن المطلق اكثر لانه اذا كان حجية القرآن من باب الظن المطلق
الحكم مداره فاين وجد كان العمل عليه سواء كان في القرآن ام في الشهرة

وحكمه في الظن الخاص يعني يدور حجية الظن مدار الانسداد في الظن المطلق م

ام في غيرها

ام في غيرها بخلاف ما لو كانت من باب الظن الخاص لان الحكم ح يدور مدار
القرآن ولا يتعدى بمقابله واذا نفي الزائد بالاصل كان الثمر ثمرة الظن الخاص مع
انه لم يثبت ان اعتباره من باب الظن الخاص ويكفينا ذلك ومن جميع ما
ذكرنا يحصل القطع البديهي باعتبار الظواهر وحجيتها على جميع المكلفين و
ان لم يكونوا مقصودين بالخطاب ومن انكر حصول القطع له منها فهو مكابر
ولا بد له ان يدعي حصول القطع له في شيء من المطالب حتى المحسوسات علم
فما لم يذكر دليلا للقولين الاخرين شبهات في مقابلة البديهة لا ينبغي ان
يصغى اليها ولكنا نذكرها تبعا لشيخنا الاستاد وسيدنا الاستاد دام ظله لانا
بانها كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء فاذا جاءه لم يجده شيئا فما استدل به
الاخباريون وجوه الاول انها لو كانت حجة لكانت حجة لمخالفينا علينا
لما قال الله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم لظهوره
في وجوب اطاعة السلطان كما يقوله المخالفون وفيه اولا ان مفاسد
عدم حجيتها اكثر لعدم امكان اثبات ولاية امير المؤمنين ع ح من الآيات
ولعدم ثبوت كونه معجزة وثانيا انا لا نقول بحجية كل الظواهر اذ لم يرد
كل الظواهر ظواهرها بل بعضها مؤول لا يمكن الاحتجاج بها والا لزم
التجسيم والجبر ونحوهما من المفاسد وتلك الآية ايضا من هذا القبيل
لما ثبت عندنا من ان المراد باولي الامر هم الائمة عليهم السلام فلا يكون
حجة علينا الثاني انه ورد على الظواهر كثير من العوارض بحيث اخرجها
عن الظهور وصيرها مجملة مثل النسخ والتخصيص والتقييد والاضمار ونحوها
وكثرة ورود النقص بورود مثلها في الاخبار ايض فيلزم خروجها عن الحجية ايضا

وثانيا على فرض اعترافك بعدم حجية الاخبار ايض على هذا الفرض فنقول انا
لا نقول بحجيتها على كل احد بل على العارف بجميع مقدماتها من معرفة الناسخ
من المنسوخ والعام من الخاص والمطلق من المقيد والمحكم من المتشابه و
هو المجتهد وثالثا انه اخص من المدعى لعدم تماميته بالنسبة الى المشافهين
لعدم عروض هذه السوانح بالنسبة اليهم فيلزم ان يكون حجة لهم ورابعا
ان عروض هذه السوانح لا يوجب السقوط عن الحجية بل يوجب الفحص عما
يوجب مخالفة الظاهر فان قلت العلم الاجمالي بوجود مخالفات الظواهر
لا يرتفع اثره وهو وجوب التوقف بالفحص ولذا لو تردد اللفظ بين معنيين
او علم اجمالا بمخالفة احدهما ظاهره كما في العامين من وجه وشبههما
وجب التوقف ولو بعد الفحص قلت ان المعلوم اجمالا هو وجود مخالفات
كثيرة في الواقع فيما بايدينا من الاخبار واجماع الاخبار بحيث تظهر تفصيلا
بعد الفحص واما وجود مخالفات في الواقع زائدة على ذلك فغير معلوم
ثم لا يجوز العمل قبل الفحص لاحتمال وجود المخصص مثلا في الواقع بحيث
يظهر بعد الفحص ولا يمكن نفيه بالاصل قبل الفحص لاجل العلم الاجمالي
واما بعد الفحص فيمكن نفيه بالاصل لعدم العلم الاجمالي بوجوده بعد الفحص
عن اطراف العلم الاجمالي وبهذا فيما ذكرنا انا لم نعلم بالمخالفات المذكورة الا
بملاحظة ما بايدينا واشتماله على تلك المخالفات واما وجود ازيد من
ذلك مما يتعلق به علم اجمالي حتى لا يؤثر الفحص فحصل فظهر بطلان مقاليه قلم
ما نحن فيه بلفظ مردد بين معنيين ونحوه لعدم افادة الفحص فيه تلك الفائدة
كما لا يخفى والحاصل ان المنصف لا يجد فرقا بين ظواهر الكتاب والسنة

قبل

قبل الفحص ولا بعده الثالث ان اسلوب القرآن مخالف لاسلوب سائر الكتب
لاشتماله على حروف المقطعة مثل الم وحم ونحو ذلك ومثل لفظ الجزء وقد
اختلف الروايات في تفسيره بالربع ~~وقد اختلف الروايات~~ في تفسيره بالربع
والسبع وامثال ذلك كثيرة فيه وفيه انه لا يستلزم وجود امثال ذلك اجمال
مثل ان الله بكل شيء عليم او قدير ومثل قل هو الله احد وامثال ذلك مما
هو نص وظاهر عرفا او لغة في معنى الرابع انه قال هو الذي انزل اليك
الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب الآية والحال ان المحكم والمتشابه
متشابهان مفهوما ومصداقا وفيه انه لا تشابه ولا اجمال فيهما بل هما مبينان
فراجع الى كتب الاصول قد بينهما العلماء فيها وان لم تعتمد عليها فراجع
الى كتب اللغة مثل سائر الالفاظ وبعد معرفة مفهومهما يحصل معرفة
مصداقهما ايضا الخامس الاخبار وهي من وجوه منها ما وقع فيه تفسير
كثير من الآيات بخلاف ظواهرها مثل تفسير لفظ الصلوة في قوله تعالى ان الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر بولاية امير المؤمنين ع ومثل تفسير الجبت والطاغوت
بالاولين وتفسير الكفر والفسوق والعصيان بالثلثة وكذا الفحشاء والمنكر
والبغي الى غير ذلك مما يجده المطلع على الاخبار الواردة في تفسير الآيات
ومنها ما دل على ان الائمة عليهم السلام المخاطبون بالقرآن ولا يفهمه الا المخاطب
به وان علم القرآن مختص بهم ومنها ما دل على ان من فسر القرآن برايه
وان اصاب فقد اخطأ ومن فسره برايه فليتبوء مقعده من النار حتى
انه روت العامة انه كان اذا ورد تأويله انتظر النبي صلى الله عليه وآله حتى يأتي جبرئيل
بتفسيره ولم يفسره من عند نفسه ومنها ما دل على ان وقوع التحريف

والتغيير والزيادة والنقصان في القرآن والجواب عنها بوجوه منها انه لا منافاة
بين التفاسير الواردة على خلاف ظواهرها وبين حجية ظواهرها لان تلك
التفاسير من قبيل البطون ولا منافاة بين ارادة الظهر والبطن معا
ولا يلزم منها استعمال اللفظ في اكثر من معنى كما حقق في محله وعلى
فرض المنافاة فان صلح شيء لصرف اللفظ عن ظاهره كان ح قرينة
على ارادة خلاف الظاهر على اعتباره وان لم يصلح بقي على حاله وان شك
في شيء منها انه هل يصلح قرينة ام لا فالعمل على الظاهر لعدم ثبوت
ما يصلح لصرف اللفظ عن ظاهره والحاصل انها تاويل اللفظ ولا بد فيه ان
يكون معتبرا صالحا لصرف اللفظ عن ظاهره ونشير على كونها من قبيل
التاويل بما ورد في خصوص الصلوة في قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن
الفحشاء والمنكر وشرطها الاكبر ذكر الكراجكي في كنز الفوائد رجاء
في الحديث ان ابا جعفر المنصور خرج في يوم الجمعة متوكئا على يد الصادق
جعفر بن محمد فقال رجل يقال له رزام مولى خالد بن [illegible] من هذا الذي
بلغ من خطره ما يعتمد امير المؤمنين على يده فقيل له هذا ابو عبد الله
جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام فقال اني والله ما علمت لوددت ان
خد ابي جعفر نعل لجعفر ثم قام فوقف بين يدي المنصور فقال له اسئل
يا امير المؤمنين فقال له المنصور سل هذا فقال اني اريدك بالسؤال فقال له
المنصور سل هذا فالتفت رزام الى الامام جعفر بن محمد عليهما السلام فقال
له اخبرني عن الصلوة وحدودها فقال له الصادق للصلوة اربعة آلاف حد
لست تؤاخذ بها فقال اخبرني بما لا يحل تركه ولا تتم

الصلوة

الصلوة الا به فقال ابو عبد الله عليه السلام لا تتم الصلوة الا لذي طهر سابغ وتمام
بالغ وغير نازغ ولا زائغ عرف فوقف واخبت فثبت فهو واقف بين
الياس والطمع والصبر والجزع كان الوعد له صنع والوعيد وقع بذل
عرضه وتمثل غرضه وبذل في الله المهجة وتنكب اليه المحجة غير مرتغم بارتغام
يقطع علائق الاهتمام بعين من له قصد واليه وفد ومنه استرفد فاذا اتى
بذلك كانت هي الصلوة التي بها امر وعنها اخبر وانها هي الصلوة التي تنهى
عن الفحشاء والمنكر فالتفت المنصور الى ابي عبد الله عليه السلام فقال يا ابا عبد الله لا نزال من
بحرك نغترف واليك نزدلف تبصر من العمى ونجلو بنورك الطخياء فنحن
نعوم في سبحات قدسك وطامي بحرك انتهى اقول لا يخفى انه صريح في ان
المراد بالصلوة هي الاركان المخصوصة المعهودة كما هي ايضا ظاهر الاية
فلا بد ان يكون ما فسر فيه بولاية امير المؤمنين ع من قبيل البطون وكذا ما
عداه هذا وعن ثانيها ان المراد من اختصاص علم القرآن بهم اختصاص
علم كله الذي هو مشتمل على ما كان وما يكون او اختصاص ما تشابه منه بدليل
الاستشهاد وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فقالوا عليهم السلام
نحن الراسخون في العلم وايضا الذي نفهمه من ظاهره هو كالقطرة في جنب
البحار بل اقل منه لندرته كالمعدوم فيصح اختصاصه بهم عليهم السلام وعن
ثالثها اولا ان المراد بتلك الاخبار بقرينة الاخبار الكثيرة المتواترة معنى
بمعناها المصرحة والظاهرة في ان المراد معنى الذم والوعيد على
تفسير المتشابه بالرأي والقياس ونحوها هو تفسير المتشابه بامثال ما
ذكر وثانيا ان التفسير هو كشف القناع عن اللفظ المشكل اعني المجمل ليس

حمل اللفظ على ظاهره الذي هو متفاهم العرف واللغة تفسيرا وعلى فرض
عد مثل هذا تفسيرا لا يعد تفسيرا بالرأي كما هو موضوع تلك الاخبار
بل التفسير بالرأي اما حمل اللفظ المجمل على احد محتملاته بمقتضى القياس
او الاستحسان او نحوهما او حمله على ظاهره من غير فحص عما يوجب
مخالفته بمجرد موافقته لظاهره لمقتضى القياس ونحوه وعن رابعها
اولا ان الاصل عدم التحريف والتغيير ولا يخفى ما فيه وثانيها ان الاجماع
وقع على العدم وان المنزل هو ما بين الدفتين كما يظهر من الصدوق
في اعتقاداته وكما عن السيد المرتضى والشيخ وصاحب مجمع البيان كما ذكر كلامهم
في التفسير الصافي في المقدمة السادسة وفي كلام الاخيرين ان الزيادة
مجمع على عدمها وان النقصان روي في روايات كثيرة من طريق الخاصة و
العامة والصحيح من مذهب اصحابنا خلافه وثالثها ان ذلك ينافي كونه
معجزة مطلوب البقاء الى يوم القيمة ورابعها انه ينافي قوله تعالى لا ياتيه الباطل
الاية وانا له لحافظون وخامسها انه ينافي الاخبار المذكورة الدالة على الحجية
من اخبار التمسك به وعرض الاخبار عليه والاخبار المتعارضة عليه الى
غير ذلك مضافا الى سائر الوجوه المذكورة ادلة للمختار ولا ريب انها قطعية
لا تعارضها اخبار الآحاد ثم انه كان سيدنا الاستاد مد ظله يرى ان القدر المسلم
ثبوته من الاخبار هو النقصان وبعد ما عرفت من عدم حجية ظاهرها فلا بد
من توجيهها وتاويلها وغاية ما يقال او قيل في توجيهها امور الاول
ان المراد نقصانها عما ثبت اولا في لوح المحو والاثبات مما ثبت فيه اولا كان
ازيد من هذا بكثير ولكنه محي واثبت مكانه هذا الموجود الثاني ان

المراد

المراد نقصانها عما نزل اولا في البيت المعمور لانه نزل اولا بتمامه فيه ثم
نزل منه الى الارض منجما الثالث ان المراد نقصانه عن جميع ما نزل
على النبي صلى الله عليه وآله مما كان قرآنا وغير قرآن فالذي كان قرآنا و
معجزا هو هذا لا غير ولكنه نزل من غير القرآن ايضا كثير بل اكثر من القرآن
قد ضبطه امير المؤمنين ع وهو الذي كان ينزل من غير القرآن ايضا كثيرا في الخلوات
ونحوها مما كان لم يطلع عليه سواه عليه السلام واما ما كان معجزة فهو مما لا بد فيه
من اطلاع الجميع فما لم يقبلوا عن امير المؤمنين ع هو المشتمل على غير القرآن وهذا
ناقص بالنسبة اليه الرابع ان المراد نقصان ما ورد من البيانات له لانه
صلى الله عليه وآله كان يبين كثيرا من القرآن فما سقط هو تلك البيانات
انتهى كلامه [illegible] اقول ان القدر المسلم ثبوته هو النقصان ان اراد مجرد
ثبوته بالرواية في النقصان فقط ففيه ان الرواية وردت فيه وفي الزيادة
والتحريف والتغيير ايضا فراجع المقدمة السادسة من التفسير الصافي وان
اراد ثبوت النقصان فيه بلا خطر اعتبار روايته دون روايات الزيادة
والتحريف ففيه ان روايات النقصان ايضا ضعيفة وان كانت اكثر من روايات
الزيادة والتحريف وكانه سلمه الله تعالى تبع في كلامه هذا صاحب مجمع البيان
والشيخ ره حيث قالا ان الزيادة مجمع على عدمها واما النقصان فقد روي
في روايات كثيرة من طريق الخاصة والعامة والحاصل ان الرواية موجودة
في كل من التحريف والزيادة والنقصان فان وجب تاويل الرواية ولو كانت
ضعيفة اذا لم يمكن الاخذ بظاهرها وجب تاويل الجميع ثم انه يرد على
التوجيهين الاولين ان تلك الاخبار صريحة في ان النقصان وقع من

قوله م

نقل المنافقين فلا ربط لها بما وعلى الاخيرين ان بعض الخبار النقصان صريح
فى ان النقصان وقع فى اصل القران الذى نزل على سبيل الاعجاز وهو ما روى
عن امير المؤمنين ع حيث سئل عن المناسبة بين قوله تع وان خفتم ان لا
تقسطوا فى اليتامى وبين قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء انه قال
سقط ما بينهما اكثر من ثلث القران وقد يوجه توجيها خامسا وهو ان المراد
حذف ما لا يخل بالمقصود كثير اخلال مثل حذف اسم على ع وال محمد عليهم السلم
وما يدل على فضائلهم صلوات الله عليهم وحذف اسماء المنافقين مع ما
يدل على فضائحهم لعنهم الله كما هو مصرح به فى كثير من الاخبار فان
الانتفاع بعموم اللفظ باق وكحذف بعض الايات فان الانتفاع بالباقى
باق وفيه ايض ما فى الثالث والرابع من عدم تأتيه فى مثل ما روى عن امير
المؤمنين ع فى عدم مناسبة وان خفتم الا تقسطوا الاية وسادسا بان
فى الزيادة والتحريف ايض وهو انهم حملوه على خلاف ما هو به فزادوا او
نقصوا او حرفوا فى المعنى لا انهم زادوا لفظا او نقصوا او حرفوا اللفظ ومما
يدل على هذا ما رواه فى المقدمة السادسة من التفسير الصافى عن الكافى
باسناده عن ابى جعفر عليه السلم انه كتب فى رسالة الى سعد الخير وكان
من نبذهم الكتاب ان اقاموا حروفه وحرفوا حدوده فهم يروونه ولا يرعونه
والجهال يعجبهم حفظهم للرواية والعلماء يحزنهم تركهم للرعاية الحديث
ويدل عليه ايض فى الجملة وعلى التوجيه الرابع ما رووه العامة ان عليا ع
كتب فى مصحفه الناسخ والمنسوخ لما هو معلوم من ان الحكم بان هذا
ناسخ وذاك منسوخ ليس الا من قبيل التفسير والبيان وليس جزء من

القران فالنقص انما هو مثل هذا البيان والتحريف والزيادة والنقصان بالعمل
بالمنسوخ وترك العمل بالناسخ وفيه ايضا ما فى سابقه ويرد على الخبار التحريف
والزيادة والنقصان سادسا انه على فرض تسليم وقوعها فيه لا يقدح فى حجيته
لانا مامورون بالعمل بهذا المحرف كما ورد فى الاخبار الكثيرة اقرأوا كما يقرأ
الناس فتأمل مضافا الى ما مر من الادلة الدالة على حجيته وسابعا ان وقوع التحريف
على القول به لا يمنع من التمسك بالظواهر لعدم العلم الاجمالى باختلال الظواهر
مع انه لو علم به ايضا لم يمنع من ذلك لان ما وقع فيه التحريف بالنسبة الى غيره من
قبيل الشبهة الغير المحصورة كما ذكره شيخنا الاستاد ره واورد عليه سيد الاستاد دام ظله
بانه من قبيل شبهة الكثير فى الكثير وفيهما معا انهما من قبيل الرجم بالغيب ثم قال
شيخنا الاستاد مع انه لو كان من قبيل الشبهة المحصورة امكن القول بعدم
قدحه لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالاحكام
الشرعية العملية التى امرنا فيها بالرجوع الى ظاهر الكتاب فافهم انتهى كلامه
رفع مقامه ومقصوده من هذا الكلام انه اذا كان بعض اطراف الشبهة المحصورة
غير محل الابتلاء المكلف امكن اجراء الاصل بما هو محل الابتلاء كما حققوه فى
مسئلة الشبهة المحصورة وما نحن فيه من هذا القبيل لان بعض اطراف الشبهة
هو القصص والحكايات وليست محل الابتلاء فلا يجرى فيها الاصل فيبقى الاصل
فيما هو محل الابتلاء اى الظواهر سليما عن المعارض ولكن يرد عليه ان
ذلك انما يسلم فى الاصول العملية التى اعتبارها من باب التعبد دون الاصول
اللفظية التى اعتبارها من باب الظهور لانها تسقط عن درجة الاعتبار
بالعلم الاجمالى لسقوطها عن افادة الظهور ولعل قوله فافهم اشارة الى ما ذكرنا

السادس من ادلة عدم حجية الظواهر انه يلزم من حجيتها عدم حجيتها وما يستلزم
وجوده عدمه فهو ممتنع بيان الملازمة انها لو كانت حجة لكانت الايات
الناهية عن العمل بالظن ايضا حجة والحال انها تدل على عدم حجية مطلق الظواهر
التى من جملتها نفس تلك الايات الناهية وقد يجاب عنه بانها خارجة
موضوعا عن الظن لقيام الدليل القطعى على حجيتها فهى علم لا ظن وفيه ما لا
يخفى اذ لا يلزم من حجيتها خروجها موضوعا عن الظن لانها مع وجدانى لا يمكن
التشكيك فيه فينبغى المحقق بما ذكره المحقق فى الجواب انه بعد الاذكار
فرض قيام الدليل على حجية الظواهر يوجب عدم ظهور الايات الناهية فى
حرمة العمل بالظواهر لخروجها عنها بالدليل وثانيا ان الحكم الوارد على العام
لا يشمل الفرد الذى يلزم من ورود الحكم عليه عدم وروده عليه بل ينصرف
الى غيره من الافراد هذا ما ذكره السيد الاستاد دام ظله العالى وفيه ان غاية
ما يلزم من ذلك عدم ورود حكم الايات الناهية على ظواهر انفسها
ولا يلزم عدم وروده على سائر الظواهر فيلزم ما رامه المستدل من لزوم
عدم حجية ظواهر الكتاب نعم لا يلزم عدم حجية ظواهر الايات الناهية
وهو لا يجدى المجيب ولكن هذا الايراد على فرض عود ضمير عليه فى قوله عدم
وروده عليه الى الفرد وكان المراد من العام هو الايات الناهية ومن
الحكم هو حرمة العمل بالظن واما اذا كان عائدا الى العام فالايراد مندفع
وح يكون المراد من العام هو الدليل الدال على حجية كل الظواهر والحكم
هو الحجية اذ لو ورد هذا الحكم على الايات الناهية لزم عدم وروده
على العام وهو مطلق الظواهر فينصرف الى غير تلك الايات فلو كان

مراد السيد الاستاد هو الاول الذى لا يخلو عن الايراد قلنا تدليلا عما ذكرناه هو
فى غاية السداد والسر فى الانصراف المذكور انه لولاه لزم السعر على الشارع
لتعبيره عن عدم حجية الظواهر بحجيتها وهو مضحكة ويمكن ان يكون الضمير راجعا
الى الفرد ويكون المراد بالعام دليل حجية الظواهر وتقريبه ح ان الحكم
الذى هو الحجية الذى ورد على العام الذى هو ظواهر الكتاب لا يشمل الفرد
الذى يلزم من وروده ذلك الحكم عليه عدمه وذلك الفرد هو ظواهر الايات
الناهية لانها ايض ظواهر الكتاب فلو كانت حجة لزم منها عدم حجيتها لان
مؤداها حرمة العمل بكل ظن ولا ريب ان ظواهرها من افراد الظن فيلزم
من دخولها خروجها فحكم حجية الظواهر ينصرف الى سائر الظواهر ولكنه
مدفوع بان ظواهر تلك الايات لا يشمل نفسها لما سيجئ بعد عن كون
القضية طبيعية فتشمل مدفوعة بما سيجئ وثالثا ان ظواهر الايات
الناهية لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجية نفسها او
هو مح ولا ريب ان هذا المحال انما لزم من فرض نهوضها للمنع عن حجية تلك
الايات فى غير الظواهر وبعبارة اخرى بعد ملاحظة القرينة العقلية
تصير تلك الايات ظاهرة فى المنع عن العمل بكل ظن غير الحاصل من الظواهر
فلا يلزم من حجيتها عدم حجيتها ولكن يمكن دفعه بان ظواهر تلك الايات
لا تشمل نفسها فتبقى ناهضة للمنع عن سائر الظواهر فيلزم ما رامه
المستدل من لزوم عدم حجيتها على فرض حجيتها ووجه عدم شمولها لنفسها
ان ظهورها انما ينعقد بالحكم وهو النهى فكيف يصير ظاهرا فى النهى موضوعا
للنهى مع ان الموضوع لا بد ان يكون مقدما على الحكم بالطبع ولكن يمكن

سلطون الظواهر فلا بد ان يكون
هذا اعنى نهوضها للمنع عن
الظواهر ح فلا بد ان يكون

انه لو ان الامر كذلك لو لم تكن القضية طبيعية واما اذا كانت كذلك فلا تفيد
ان هذا المحمول وصف لازم لطبيعة الموضوع ولا ينفك عن مصاديقها
ولعله الى هذا اشار شيخنا الاستاد بقوله فتامل وعكس دعوى عدم ما ذكرنا في الجواب
الثاني لان القضية ولو كانت طبيعية اذا كان شمول حكمها البعض
افرادها موجبا لنفي الحكم عن الطبيعة انصرف الى ما عداه من الافراد وثبت
خبر عما فيه لان هذا الكلام من باب الانحصار بحسب العلو كان مسلما عند المستدل
للزم سقوط الاستدلال راسا لما عرفت من ورود ما عليه فيما اخرناه في
الجواب الثاني ورابعا انه على فرض قيام الدليل على حجية الظواهر وعدم
امكان شموله لجميع الظواهر يصير الامر دائرا بين دخول ظواهر الايات الناهية
وخروج ما عداها وبين العكس ولا ريب ان العكس متعين لا لمجرد قبح انتهاء
التخصيص الى الواحد بل لانه لو اريد الاول لكان المقصود الاصلي من الكلام
منحصرا في بيان عدم حجية الظواهر ولا ريب ان التعبير عن هذا المقصود
بما يدل على حجيتها قبيح في الغاية وفضيح لما انه انما يحمل على السفاهة
ويضحك الثكلى كما يعلم من قول القائل من قوله كل اخبار زيد حجة وخص هذا
الخبر والفرق بين هذا الوجه وبين الوجه الثاني على التقرير المختار ان
الملحوظ في هذا الوجه هو مجرد المنافاة بين هذا الفرد وبين سائر الافراد
مع الاغماض عن منافاة تعميم العام الذي نفسه احد افراده والملحوظ في الوجه
الثاني منافاة تعميم العام بحيث يوجب نفي نفسه ايضا فعلى الوجه الثاني
ولا الانصراف كان معنى قوله كل الظواهر حجة هو لا شيء من الظواهر
بحجة وعلى هذا الوجه لو لم يكن العكس متعينا كان معناه ان خصوص هذا

كل اخبار زيد حجة فاخبر
زيد الخبر بان الخبر
لعدم حجية شيء منها
فافهم القائم

الفرد حجة ثم لا يخفى ان الظاهر ان مراد شيخنا الاستاد من جواب الاول
هو منع ظهور الايات الناهية في حرمة العمل بالظواهر بعد فرض وجود الدليل
على حجيتها بل بتلك الملاحظة تصير ظاهرة في حرمة ما عدا الظواهر
من الظنون ومن جوابه الثاني هو الاحتمال الثالث الذي احتملناه في
كلام سيدنا الاستاد وهو ان ظواهر الايات الناهية لما كان دخولها
في دليل حجية الظواهر موجبا لخروجها فلا بد ان لا يكون داخلة فيه من
راس واما جوابنا الاول الذي اعتبرنا فيه تخصيص الايات الناهية
بدليل حجية الظواهر فلا بد من التامل فيه وانه هل يصلح الدليل لاثبات
حجية ما يعارضه ولو على سبيل معارضة العام والخاص ام لا وعلى فرض
الصلاحية بل يعامل معهما معاملة المعارضة بمعنى انه اذا كان دليل خاص
بهما واثبت حجية عام يعارضه هل يحكم بتخصيص ذلك العام الذي ثبت
حجيته بذلك الدليل ام لا بل يحكم بظهوره ذلك العام اولا فيما عدا افراد [illegible]
ذلك الدليل الذي اثبت حجية ذلك العام فان قلنا بالصلاحية واجراء
احكام المعارضة فذاك والا سقط جوابنا الاول من البين والانصاف
بعد اداء التامل عدم الصلاحية والا لزم التناقض في مدلول الدليل المفروض
لان مفاده الاولي في المقام حجية كل واحد من ظواهر الكتاب ومفاده
الثانوي الحاصل من حجية ظواهر الايات الناهية عدم حجية شيء من الظواهر
وهذا التناقض انما لزم من فرض شمول الدليل لظواهر الايات
الناهية وما يستلزم المحال محال وهذا يوجب التخصيص في الايات
الناهية بمعنى كون افرادها ما عدا الظواهر من اول الامر فينعقد لها

ظهور ثانوي بواسطة القرينة العقلية فيما عدا الظواهر من اول الامر
وعلى فرض الصلاحية لا مانع من اجراء احكام التعارض والتخصيص كما لا
يخفى فما ذكرنا في الجواب الاول من باب المماشاة والتنزل يعني على
فرض وجود الدليل على اعتبار كل واحد من الظواهر يصير الايات الناهية
دليلا عاما في مقابل ذلك الدليل وذلك الدليل اخص منه فلا بد من تخصيصها به
ثم انه قال سيدنا الاستاد دام ظله بعد نقل ادلة الاخباريين المذكورة فقد
تلخص من جميع ما ذكرنا ان مرجع منع الاخباريين عن العمل بالظواهر الى عدم
المقتضي ولكن الذي يظهر من السيد الصدر شارح الوافية ان المقتضي للعمل
بها وان كان موجودا الا ان المانع يمنع منه انتهى اقول كثير من ادلة الاخباريين
مشتركة بينهم وبين السيد الصدر فلذلك يشكل الفرق بينهما بما ذكره دام
ظله بل الظاهر انها يمنع من وجود المقتضي في خصوص ظواهر القران كما لا
يخفى بعد ادنى تامل في كلامه وادعاء المانع في بعض كلماته من باب التاكيد
المنع يعني لو كان المقتضي موجودا ايضا لم يجز العمل بظواهره لوجود المانع
ولعله الى ما ذكرنا من المنع عن وجود المقتضي يشير كلام شيخنا الاستاد
ره حيث قال ثم انك قد عرفت ان العمدة في منع الاخباريين عن العمل بظواهر
الكتاب هي الاخبار المانعة عن تفسير القران الا انه يظهر من كلام السيد
الصدر شارح الوافية في اخر كلامه ان المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو
مقتضى الاصل والعمل بظواهر الاخبار خرج بالدليل حيث قال بعد اثبات
ان في القران محكمات وظواهر وانه مما لا يصح انكاره وينبغي النزاع
في جواز العمل بالظواهر وان الحق مع الاخباريين لما خلاصته ان التوضيح

يظهر بعد مقدمتين الاولى ان بقاء التكليف مما لا شك فيه ولزوم العمل بمقتضاه
موقوف على الافهام وهو يكون في الاكثر بالقول ودلالته في الاكثر يكون ظنية
اذ مدار الافهام على القاء الحقائق مجردة عن القرينة وعلى ما يفهمون وان كان
احتمال التجوز وخفاء القرينة باقيا الثانية ان المتشابه كما يكون في اصل اللغة
كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احد انا استعمل العمومات وكثيرا ما
اريد الخصوص من غير قرينة وربما اخاطب احدا واريد غيره ونحو ذلك فح لا يجوز
لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به والقران من هذا القبيل لانه نزل على
اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعم من ان يكون ذلك او يكون فيه
مجازات لا يعرفها العرب ومع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها
كالمقطعات ثم قال سبحانه منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الاية
ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ما هي وكم هي ولم يبين لهم
المراد من هذا اللفظ وجعل البيان موكولا الى خلفائه والنبي صلى الله عليه وآله
نهى الناس عن التفسير بالاراء وجعلوا الاصل عدم العمل بالظن الا ما اخرجه
الدليل اذا تمهدت المقدمتان فنقول مقتضى الاولى العمل بالظواهر ومقتضى الثانية
عدم العمل لان ما صار متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقي ظهوره
مندرج في الاصل المذكور فنطالب بدليل جواز العمل لان الاصل الثابت عند
الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل لا يقال الظاهر من
المحكم وجوب العمل بالمحكم اجماعا لانا نمنع الصغرى اذ المعلوم عندنا مساواة
المحكم للنص واما شموله للظاهر فلا الى ان قال لا يقال ان ما ذكرتم لو تم
لدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايضا لما فيها من الناسخ والمنسوخ

والمحكم والمتشابه والعام والمخصص والمطلق والمقيد لانا نقول انا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب القرينة على خلافها ولكن منعنا من ذلك في القرآن المنع عن اتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته ومنعنا رسول الله صلى الله عليه وآله عن تفسير القرآن ولا ريب ان غير النص محتاج الى التفسير وايضا ذم الله تعالى من اتباع الظن وكذا الرسول واوصياؤه عليهم السلام ولم يستثنوا ظواهر القرآن الى ان قال واما الاخبار فقد سبق ان اصحاب الائمة عليهم السلام كانوا عاملين باخبار الآحاد من غير فحص عن مخصص او معارض ناسخ او مقيد ولولا هذا لكنا في العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتوقفين انتهى ولعل سيدنا الاستاد دام ظله استفاد ان مذهب السيد الصدر وجود المقتضي من المقدمة الاولى ومن قوله لانا لو خلينا الخ ولكنك خبير بما في هذه الاستفادة لان المقدمة الثانية اثبتت ان القرآن متشابه وما بقي له ظهور داخل تحت الشاهد من العمل بالظن لم يكن في الظهور مقتضي العمل وكذا قوله ولكن منعنا عن ذلك في القرآن الخ بعد اثبات صيرورة القرآن متشابها والحاصل ان غرضه ان الاصل الاولي وان كان يقتضي العمل بالظواهر الا انه انقلب ثانيا الى ما يقتضي المنع وكيف كان فيرد على كلام السيد ان المقدمة الاولى مسلمة ولكن الثانية ممنوعة اذ مرجعها ان مقتضى المنع عن العمل بالظواهر هو امر اعتباري لا لان القرآن متشابه في الاصطلاح بالمعنى الذي ذكره اذ ليس للمتشابه اصطلاح خاص ولا مشاحة في الاصطلاح وفيه ان ما كان متشابها بسبب احتمال التخصيص ونحوه فيرتفع بعد الفحص على ما مر سنوى وما كان بسبب الوضع الجديد او مجازية لا يعرفها العرب فهو على فرض

تسليم

ولا ريب انه اذا كان الاصل حرمة العمل بالظن ثم

تسليم لا يقتضي المنع عن العمل بظواهره الثاني انه نهى عن ذم على اتباع المتشابه الخ وقد عرفت ما فيه ايضا من معلومية مفهوم المتشابه ومعلومية كيفية الثالث المنع عن تفسير القرآن الخ وقد عرفت ما فيه ايضا الرابع الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن وفيه انه مناف لمقدمته الاولى الا ان يدفع المنافاة بما ذكر من انقلاب الاصل الاولي المقتضي للعمل الى ما يقتضي المنع مضافا الى انه خرج عن اصالة حرمة العمل بالظن مطلق الظهور الناشئ عن كلام كل متكلم الغير الاخبار واما ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات واحتمال كونها من المتشابهات ففيه اولا لا اصل لحمل المتشابه على الظواهر لا لغة ولا عرفا وان سلم فلا يجدي فان النهي عن اتباع المتشابه لا يمنع كما اعترف به في المقدمة الاولى وثانيا ان احتمال كونها من المتشابه لا ينفع في الخروج عن الاصل الذي اعترف به ودعوى اعتبار العلم بكونها من المحكم ينافيها ما اعترف به من ان التحير بالظواهر لان مقتضى ذلك جواز العمل الا ان يعلم كونه مما نهى الشارع عنه هذا ما اورد عليه شيخنا الاستاد وعلى ما ذكرنا من ادعائه انقلاب الاصل بادلة حرمة العمل بالظن ثم ان ثبت كون الظواهر من المحكمات التي يجب العمل بها فيرجع الى الاصل الثانوي وهو الحرمة مضافا الى ان الشك في الحجية كاف في العدم بعد نقل علم جريان اصالة الجواز فيصرح برده في ادعاء خروج الظواهر عن تحت الشاهد من العمل بالظن بالاجماع كما مر واما ما ذكره اخيرا من الفرق بين الكتاب والاخبار من الاجماع العملي على العمل بالاخبار دون الكتاب ففيه ان وجه عملهم ليس الا التمسك باصالة الحقيقة الذي عليه بناء جميع العقلاء في محاوراتهم بالنسبة الى مطلق الكلام الصادر من المتكلم لاجل الافادة والاستفادة

للاجماع والاخوم لو وراى الامر بين كونها من المحكمات التي يجب العمل بها او بين كونها من المتشابهات التي يحرم العمل بها بالاخبار

على ما هو الاصل في كلام كل متكلم الا انه من باب التعبد بالعمل بالمتشابه كما لا يخفى وينبغي التنبيه على امور الاول انه توهم بعض ان الخلاف في اعتبار الظواهر قليل الجدوى اذ ليست آية متعلقة بالفروع او الاصول الا وورد في بيانها او في الحكم الموافق لها خبر او اخبار كثيرة بل انعقد الاجماع على اكثرها مع ان جل آيات الاصول والفروع بل كلها مما تعلق الحكم فيها بامور مجملة لا يمكن العمل بها الا بعد اخذ تفصيلها من الاخبار انتهى وفيه ما ذكره شيخنا من انه قصر نظره الى الآيات الواردة في العبادات فان اغلبها من قبيل ما ذكره والا فالاطلاقات التي يتمسك بها في المعاملات بالنسبة الى الفروع الغير المنصوصة او المنصوصة بالنصوص المتكافئة كثيرة جدا مثل اوفوا بالعقود واحل الله البيع وتجارة عن تراض وفرهان مقبوضة ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ولا تقربوا مال اليتيم واحل لكم ما وراء ذلكم وان جاءكم فاسق بنبأ ولولا نفر من كل فرقة فاسئلوا اهل الذكر وعبدا مملوكا لا يقدر على شيء وما على المحسنين من سبيل وغير ذلك مما لا يحصى بل وفي العبادات ايضا كثيرة مثل قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام وآيات الوضوء والغسل والتيمم وهذه العمومات وان ورد فيها اخبار في الجملة الا انه ليس كل فرع مما يتمسك فيه بالآية ورد فيه خبر سليم عن المكافئ فلاحظ وتتبع اقول مضافا الى التمسك بما في جميع العبادات والمعاملات في جميع موارد الشك في الجزئية او الشرطية او المانعية مما لم يرد فيه خبر اصلا فان الاطلاقات معتبرة عندهم لا يناقشون فيها بانها واردة مورد القضية المهملة الثاني انه اذا اختلف القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى كما في قوله حتى يطهرن حيث قرئ بالتشديد من التطهر الظاهر في الاغتسال وبالتخفيف من الطهارة الظاهرة

في النقاء

في كون قوله تعالى انما المشركون نجس الآية من آيات العبادات نظر فلا بد من التأمل

في النقاء عن الحيض فلا يخلو اما ان نقول بتواتر القراءات كلها خصوصا اذا تعلقت بجوهر اللفظ مما يختلف اللفظ والمعنى باختلافه مثل ما ذكرنا من المثال ومثل ملك ومالك كما هو المشهور واما ان لا نقول به كما هو مذهب جماعة فعلى الاول هما بمنزلة آيتين تعارضتا لا بد من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص او على الاظهر ومع التكافؤ لا بد من التوقف والرجوع الى غيرهما كما هو الحكم في تعارض الطرق والامارات التي اعتبارها من باب الطريقية لا التعبد واما الحكم بالتخيير في تعارض الخبرين فثبت بالدليل على خلاف القاعدة فلا بد من الاقتصار على مورد الثبوت وعلى الثاني فان ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة كما ثبت جواز القراءة بها كان الحكم كما تقدم والا فلا بد من التوقف في محل التعارض والرجوع الى القواعد مع عدم المرجح ان قلنا بالترجيح هنا او مطلقا بناء على عدم ثبوت الترجيح هنا فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال اذ لم يثبت تواتر التخفيف او بالجواز بناء على عموم قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم من حيث الزمان خرج منه ايام الحيض على الوجهين في كون المقام من استصحاب حكم المخصص او العمل بالعموم الزماني بمعنى انه لو قلنا بدلالة قوله تعالى فاتوا حرثكم الآية على حكم واحد مستمر فاذا ثبت الحرمة في زمان انقطع الحكم بالرخصة بالنسبة الى الفرد المفروض ولا يمكن التمسك بالعموم اذ المفروض عدم دلالته على العموم الزماني بل يرجع الى استصحاب الحرمة ولو فرض عدم جريان الاستصحاب لم يجز التمسك بالعموم ايضا واجراء الاستصحاب فيه لا يوجب زيادة تخصيص في العام لما عرفت من عدم العموم الازماني ولو قلنا بدلالته على العموم الزماني كان كل فرد من الزمان موضوعا مستقلا لحكم مستقل بجواز الوطي فاذا

خرج بعض الافراد وهو الذى كان فى زمان الدم وشككنا فى خروج بعض آخر وهو ما انقطع فيه الدم قبل الاغتسال كان المقام مقام التمسك بالعموم ولو فرض عدم امكان التمسك بالعموم لمثل تعارض ونحوه لم يجز الاستصحاب ايضا لعدم بقاء الموضوع الثالث ان وقوع التحريف فى القران على القول به لا يمنع من التمسك بالظواهر كما عرفت مستوفى فى الاخير من اجوبة اخبار التحريف والزيادة والنقيصة فراجع الرابع ان الاجماع على وجوب العمل بالظواهر حجة يستلزم لعدم جواز العمل بها كما توهم بدلالة ان من جملة الظواهر الآيات الناهية عن العمل بغير علم كما عرفت مستوفى فى اجوبة الاخيرة من ادلة عدم حجية ظواهر الكتاب فراجع واما التفصيل الآخر فهو الذى يظهر من المحقق القمى ره فى اخر مسئلة حجية الكتاب وفى اول مسئلة الاجتهاد والتقليد وهو الفرق بين من قصد افهامه بالكلام فالظواهر حجة بالنسبة اليه من باب الظن الخاص سواء كان مخاطبا كما فى الخطابات الشفاهية ام لا كما فى الناظر الى الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر اليها وبين من لم يقصد افهامه بالخطاب كامثالنا بالنسبة الى اخبار الائمة عليهم السلم الصادرة عنهم فى مقام جواب سؤال السائلين وبالنسبة الى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطاباته موجهة الينا فالظهور اللفظى ليس حجة لنا الا من باب الظن المطلق الثابت حجيته عند انسداد باب العلم ويمكن توجيهه بان الظهور اللفظى ليس حجة الا من باب الظن النوعى وهو كون اللفظ لو خلى وطبعه مفيدا للظن بالمراد فاذا كان مقصود المتكلم من الكلام افهام من القى اليه الكلام فيجب عليه القائه على وجه لا يقع فى خلاف المراد بحيث

الذى هم

لو فرض

لو فرض وقوعه فيه كان ذلك اما لغفلة منه فى الالتفات الى ما اكتنف به الكلام واما لغفلة المتكلم فى القاء الكلام على وجه يفى بالمراد ومعلوم ان احتمال الغفلة من المتكلم والسامع احتمال مرجوح فى نفسه مع انعقاد الاجماع من العقلاء والعلماء على عدم الاعتناء باحتمالها فى جميع امور العقلاء اقوالهم وافعالهم واما اذا لم يكن الشخص مقصودا بالافهام فوقوعه فى خلاف المقصود لا ينحصر سببه فى الغفلة فانا اذا لم نجد فى آية او رواية ما يكون صارفا عن ظاهره واحتملنا ان يكون المخاطب قد فهم المراد بقرينة قد اختفت علينا فلا يكون هذا الاحتمال لاجل غفلة من المتكلم او منا اذ لا يجب على المتكلم نصب القرينة الا لمن يقصد افهامه مع ان عدم تحقق غفلة المتكلم فى محل الكلام مفروض لكونه معصوما وليس اختفاء القرينة علينا مسببا عن غفلتنا عنها بل لدواعى الاختفاء الخارجة عن مدخلية المتكلم ومن القى اليه الكلام فليس هنا شئ يوجب بنفسه الظن بالمراد حتى لو فحصنا عن القرينة ولم نجدها اذ احتمال وجودها حين الخطاب واختفائها علينا ليس هنا ما يوجب مرجوحيته اذ لا يحكم العادة ولو ظنا بانها لو كانت لظفرنا بها اذ كثير من الامور قد اختفت علينا بل لا يبعد دعوى العلم بان ما اختفى علينا من الاخبار والقرائن اكثر مما ظفرنا بها ولو سلمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصلة فالقرائن الحالية وما اعتمد عليه المتكلم من الامور العقلية او النقلية الكلية او الجزئية المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام ليست مما يحصل الظن بانتفائها بعد الفحص ولو فرض حصول الظن

من الخارج بارادة الظاهر لم يكن ذلك ظنا مستندا الى الكلام فلا اعتبار كما نبهنا عليه فى اول المبحث ودعوى ان الغالب اتصال القرائن فاحتمال اعتماد المتكلم على القرينة المنفصلة مرجوح لندرته مردودة بان من المشاهد المحسوس تطرق التقييد والتخصيص الى اكثر الاطلاقات والعمومات مع عدم وجوده فى الكلام وليس الا لكون الاعتماد فى ذلك كله على القرائن المنفصلة سواء كانت منفصلة عند الاعتماد كالقرائن العقلية والنقلية الخارجية ام كانت مقالية متصلة لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك لعروض التقطيع فى الاخبار او حصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى او غير ذلك فجميع ذلك مما لا يحصل الظن بانها لو كانت لوصلت الينا مع امكان ان يقال انه لو حصل الظن لم يكن على اعتباره دليل خاص نعم الظن الحاصل فى مقابل احتمال الغفلة الحاصلة للمتكلم او المخاطب مما اجمع عليه العقلاء فى جميع امورهم هذا غاية ما يمكن من التوجيه لهذا التفصيل قد وجهه بعض مشايخنا الاستاد ره وقد يوجه بوجوه اخر منها ان الاصل عدم حجية الظواهر فى غير القدر المتيقن وهو الذى وقع الخطاب قصد افهامه ومنها ان الالفاظ قد وضعت طريقا الى افادة المقصود ليحصل منها الوثوق للمخاطب بمقصود المتكلم ولا ريب انه لا يحصل لغير من قصد افهامه ومنها انه على فرض التنزل عن كون المقصود حصول الوثوق نقول انه لا اقل من كون المقصود حصول الظن الشخصى بمراد المتكلم وهو ايضا منحصر فيما ذكر ومنها انه على فرض التنزل عن ذلك ايضا فلا اقل من كون المقصود هو الظن النوعى وهو ايضا منحصر فيما ذكر لما ذكر فى توجيه شيخنا الاستاد

المستيقن

ومع

ومع ذلك كله ففيه اولا انا لا نفرق انه لا فرق فى العمل بظواهر الالفاظ واصالة عدم الصارف عنها بين من قصد افهامه وبين من لم يقصد افهامه فان اجماع العقلاء والعلماء كما دل على حجيتها على من قصد افهامه كذلك دل عليها بالنسبة الى من لم يقصد افهامه لان اهل اللسان اذا نظروا الى كلام صادر من متكلم الى مخاطب حكموا بارادة ظاهره اذا لم يجدوا ما يصرفه عنه بعد الفحص فى مظان وجود الصارف من غير فرق بين كونهم ممن قصد افهامه وبين كونهم ممن لم يقصد الا ترى انه اذا وقع المكتوب الموجه من شخص الى شخص بيد ثالث لم يتامل فى استخراج مرامات المتكلم من الخطاب الموجه الى المكتوب اليه ولو فرضنا كون المكتوب من المولى الى احد عبيده بحيث كان هو المقصود بالخطاب لم يجز لترك الامتثال معتذرا بعدم الاطلاع على مراد المولى الى غير ذلك من الامثلة العرفية هذا حال اهل اللسان فى الكلمات الواردة اليهم واما العلماء فلا خلاف بينهم فى الرجوع الى اصالة الحقيقة فى الالفاظ المجردة عن القرائن الموجهة من متكلم الى مخاطب سواء كان فى الاحكام الجزئية كالوصايا الصادرة عن الموصى الى شخص معين ثم مست الحاجة الى العمل بها مع فقد الموصى اليه فان العلماء لا يتاملون فى الافتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه الى الموصى اليه المفقود وكذا فى الاقارير ام فى الاحكام الكلية كالاخبار الصادرة عن الائمة عليهم السلم مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبيهم لا غير فانه لم يتامل احد منهم فى استفادة الاحكام من ظواهرها معتذرا بعدم الدليل على حجية اصالة عدم القرينة بالنسبة

قصدهم

تضمنه فيما معنى شرك الاخر ولكن بعد من الاحكام فوقع المكتوب بيد الاخر الغير المقصود بالخطاب

تاليف
المنزل بقصد افهامه ودعوى ان الاخبار لعلها عندهم من قبيل
المصنفين مدفوعة اولا بانه غير مسلم عند الفاضل القمي ره بل مصرح
بخلافه وثانيا انها في الواقع ليست من هذا القبيل لان ارباب الاصول
لم يكتبوها لمن بعدهم بل لان يحفظوها ولا ينسوها كما ذكره سيدنا الاستاد
دام ظله وكذلك خبير بما فيه اذ المعيار في كونها من قبيل تاليف المصنفين
ان يكون مقصود المتكلم بها وهم الائمة عليهم السلام بقاؤها ابد الدهر
واستفادة الاحكام منها ولا دخل في ذلك لارباب الاصول كما هو واضح
وثالثا انها لو كانت من قبيل تاليف المصنفين لكان الكتاب العزيز
كذلك بطريق اولى فيه نمنع ح ثمرة التفصيل لان المفصل معترف بان
ظاهر الكلام الذي هو من قبيل تاليف المصنفين حجة بالخصوص لا
لدخوله في مطلق الظن وانما كلامه في اعتبار ظهور الكلام الموجه الى
شخص خاص في حق شخص اخر ويدل عليه ايضا السيرة المستمرة بين اصحاب
الائمة عليهم السلام وبين سائر العلماء فان بناءهم على استنباط المرادات
من ظواهر الاخبار من غير فرق بين كونهم مقصودين بالخطاب وبين
عدمه اذ لا ريب انه لم يكن كل واحد من اصحابهم يسمع كل من الاحكام
منهم عليهم السلام بل كانوا ياخذون اكثرها من الاصول المدونة الموجودة عند
سائر الاصحاب وهم عليهم السلام يطلعون ويقررونهم على ذلك ولا يخفى
ان اكثرها من قبيل المخاطبة مع غير هؤلاء العاملين المستنبطين
ومع ذلك لم يتامل احد منهم في ذلك كما ان العلماء كان دابهم الرجوع
الى الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتبرة مع ان اكثرها من قبيل جواب

سؤال

سؤال شخص خاص او الخطاب مع شخص خاص فان قلت ان الاجماع العملي غير
مجد لكونه تقييديا اذ لم يعلم وجه عملهم فلعلهم انما كانوا يعملون بها من باب
الظن المطلق لاجل انسداد باب العلم والحال ان المقصود اثبات حجية الظواهر
من باب الظن الخاص فكيف يصير رد على الفاضل القمي ره القائل بحجيتها من
باب الظن المطلق قلنا وجه عملهم معلوم لانه لو كان من باب الظن المطلق لوجب
التعدي من ظواهر الالفاظ الى سائر الظنون مثل الشهرة والاخبار
ونحوهما ولوجب عدم التعدي الى زمان الانفتاح والحال ان اصحاب
الائمة عليهم السلام كانوا يعملون بها مع تمكنهم من الرجوع الى الائمة عليهم السلام
وابنا كان يعمل بها حتى من كان لا يعمل الا بالقطع والظن الخاص
ويدعي انفتاح باب العلم بالنسبة الى معظم الاحكام كالسيد وامثاله
ولو تنزلنا وقلنا ان وجه عملهم مشكوك لقلنا ان الاصل يقتضي المصير الى
ما يوافق كون عملهم من باب الظن الخاص اذ قد مر مرارا انه لو دار الامر بين
حادثين لم يمكن اثبات احدهما بالاصل ولكن يمكن نفي الاثار الزائدة في
احدهما عن الاخر ولا ريب ان اثر الظن المطلق ازيد للزوم التعدي الى سائر
الظنون فيستلزم التكليف الزائد والاصل عدمه هذا ولكنك خبير بما في
هذا التنزل وان اختاره السيد الاستاد دام ظله العالي لانه لو اراد لزوم
التعدي علينا ففيه انه موقوف على انسداد باب العلم علينا لا وغاية ما يلزم
من كون عملهم من باب الظن المطلق انهم اجمعوا على العمل بكل ظن من اجل
الانسداد عليهم فوجوب العمل بكل ظن علينا موقوف على الانسداد علينا
حتى لو لم يكن اجماعهم عليه لان الاجماع ليس مستند العمل بل نفس الانسداد
بل اجماعهم

التعدي ولا
الموجب لحكم العقل فالحكم دائر مداره ولا ريب انه على فرض الانسداد يجب
يجري الاصل وعلى فرض عدمه لا يجوز ولا يجري ايضا لانه وعلى فرض الشك
في الانسداد وعدمه يرجع الى اصالة حرمة العمل بالظن واصالة جوازه كل
على مذهبه واما ما كان لا يجري الاصل اعني اصالة عدم التكليف الزائد اما على القول
بان الاصل حرمة العمل بالظن فلانه واما على القول بالجواز فلان اصالة حرمة العمل
بالظن حاكمة على اصالة عدم التكليف الذي يؤدي اليه الظن لان الشك في
ذلك التكليف مسبب عن الشك في جواز العمل بالظن وما ذكرنا ان المرجع
عند الشك في الانسداد وعدمه هو اصالة حرمة العمل بالظن واصالة
جوازه انما هو على مختار سيدنا الاستاد دام ظله العالي والا فلنا فيه كلام
لحصره بما تقدم في مقامات ظهوره ثمرة تاسيس الاصل في الظن ان شاء الله تعالى
واما الانسداد عليهم فلا يوجب التعدي علينا حتى يكون الترديد بين كون
عملهم من باب الظن الخاص وكونه من باب الظن المطلق موجبا للشك في
التكليف الزائد علينا فيدفع بالاصل ولو اراد لزوم التعدي عليهم فلا نزاع
بين الوجهين يوجب الشك في لزوم التعدي عليهم ولا ريب انه لا يمكن
نفيه بالاصل اذ لا يترتب على هذا الاصل اثر شرعي بالنسبة الينا وثانيا ان
الادلة الدالة على حجية ظواهر القران كذلك يثبت حجية ظواهر الاخبار
ايضا كذلك للقطع بعدم الفرق من الجهة التي هي محل الكلام اعني المقصودية
وعدمها ولعدم القول بالفصل من هذه الجهة كما لا يخفى وثالثا ان
مقتضى التوجيه المذكور هو عدم كون ظواهر الكتاب من الظنون المخصوصة
في حق الغائبين اذ لو قلنا بشمول الخطاب لهم وكونهم مقصودين بالافهام

لان

[illegible]

النوعي
لان ملخص الفرق ان المانع فيمن قصد افهامه من افادة الكلام للظن
منحصر في احتمال الغفلة وهو مما لا يعتنى به ويدفع بالاصل المجمع عليه
بين اهل اللسان والعلماء بخلاف من لم يقصد افهامه لعدم جريان
اصالة عدم الغفلة فيه فحصر لان احتمال غفلته مسبب عن احتمال اختفاء
امور لم تجر العادة القطعية ولا الظنية بانها لو كانت لوصلت اليه فكيف
يفيد الاصل الظن النوعي مع ان المانع غير منحصر في احتمال الغفلة كما
تقدم والمفروض عدم اعتبار مطلق الظن اعني اصالة عدم القرينة عنده لما ذكر
من عدم جريان العادة القطعية الخ فلا يفيد الاصل الظن النوعي ولا ريب
ان هذا الوجه الموجب لعدم جريان اصالة عدم الغفلة والقرينة في حق
من لم يقصد افهامه جار في الغائبين ولو كانوا مقصودين بخطابات القران لانه
كثيرا ما يكون هناك قرينة حالية او مقالية حين الخطاب ولا يصل الى
الغائبين عن مجلس الخطاب والمفروض ان مطلق اصالة عدم القرينة
غير معتبرة عند المفصل فما ذكره من ابتناء كون ظواهر الكتاب ظنونا
مخصوصة على شمول الخطاب للغائبين غير سديد لان الظن المخصوص ان
كان هو الحاصل من اصالة عدم القرينة الخطئية عدم الغفلة والخطاء فلا
يجري في حق الغائبين وان قلنا بشمول الخطاب لهم وان كان هو الحاصل
من اصالة عدم القرينة فهو جار في الغائبين وان لم يشملهم الخطاب
فان قلت لو قلنا بشمول الخطاب للغائبين كان اللازم توجيه الخطاب
على نحو يفهمون المراد منه وعدم الاكتفاء بالقرائن الحالية والمقامية
المكتنفة بالخطاب بل لا بد من الاتيان بالقرائن المقالية قلت

نعم ولكن الاعتماد على القرائن المنفصلة الحاصلة من كلام رسول الله وخلفائه صلوات الله وسلامه عليهم الينا في توجيه الخطاب الى الغائبين والتوجيه بذلك قبيح على الله تعالى وان نعلم بعدم وصولها الى الغائبين باختفائها لعدم وجوب رفع الموانع عليه تعالى وليس هذا باعظم من منعهم ظهور الامام الذي نصبه لهم لبيان احكامه وامام ترحدوده واما القسم الثاني وهو الظن الذي يستعمل في تشخيص الظواهر من الاوضاع وغيرها كتشخيص ان لفظ الصعيد وصيغة افعل او الجملة الشرطية ظاهر بحكم الوضع في المعنى الفلاني وان الامر الواقع عقيب الحظر ظاهر في مجرد رفع الحظر دون الالزام بقرينة وقوعه في مقام رفع الحظر وهذا الظن يرجع الى الظن بالوضع اللغوي او الانفهام العرفي وله اسباب مترتبة متدرجة فاعلاها تنصيص اهل اللغة ثم اشتهار اللفظ بين اهل اللسان في معنى ثم قول الفقهاء ثم الاستقراء ثم القياس اما القياس فلم نقل باعتباره في اثبات الاوضاع احد حتى القائلين باعتباره في الاحكام ولذا يقولون في جواب من تمسك به في مباحث الالفاظ انه قياس في اللغة فكانه امر مفروغ عن بطلانه حتى عند من تمسك به واما سائر الاسباب فالاوفق بالقواعد عدم حجية الظن الحاصل منها لان القدر المتيقن الثبوت هو حجية الظن بالمراد الحاصل من الظواهر المفروغ عن ظاهريتها واما حجية الظن بان هذا ظاهر فلا دليل عليها و توهم بعض المحققين انه يكفي في اثبات حجية الظن بالوضع ثبوت حجية الظن بالمراد فيغني البحث في حجية الظن بالمراد عن البحث في الظن بالاوضاع لان

الشيخ محمد تقي

الظن بالوضع يستلزم الظن بالمراد والظن بالمراد حجة اجماعا ولا يمكن القول باعتبار اللازم دون الملزوم وقد عرفت ما فيه لان القدر المتيقن الثبوت من اعتبار الظن بالمراد هو الحاصل بعد احراز الوضع لا مطلق الظن بالمراد وكيف كان فلا دليل على اعتبار الظن بان هذا ظاهر عدا ما يورد كثيرا في اثبات جزئي من جزئيات هذه المسئلة وهو الظن الحاصل من قول اللغوي بالاوضاع فان المشهور كونه من الظنون الخاصة التي ثبت اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الاحكام الشرعية وان كانت الحكمة في اعتباره انسداد باب العلم في غالب مواردها فان الظاهر ان حكمة اعتبار اكثر الظنون الخاصة كاصالة الحقيقة وغيرها انسداد باب العلم في غالب مواردها من العرفيات والشرعيات وان امكن ان يكون الحكمة في اعتبار بعضها مجرد تسهيل الامر للمكلفين في بعض الاوقات مثل اعتبار خبر الواحد في حق من كان في عصر الائمة عليهم السلام لعدم انسداد باب العلم عليهم غالبا الا ان تكليف جميعهم بالرجوع اليهم عليهم السلام كان يوجب الحرج والمراد بالظن المطلق في كلماتهم ما ثبت اعتباره من دليل الانسداد في خصوص الاحكام الشرعية الكلية وبالظن الخاص ما ثبت اعتباره لا لاجل الاضطرار الى اعتبار مطلق الظن بعد تعذر العلم اما ما ذكره السيد الاستاد دام ظله العالي من ان المراد بالظن المطلق ما يتخذ فيه حصوله من سبب خاص وان ثبت اعتباره من دليل الانسداد كما ثبت اعتبار مطلق الظن في الصلوة بالاخبار والظن الخاص ما اخذ فيه حصوله من سبب خاص وان ثبت بدليل الانسداد فهو انما يصح

بملاحظة مقتضى حاق اللفظ ولكنه خارج عن الاصطلاح وليعلم اولا ان محل النزاع هو اعتبار قول اللغوي في بيان اوضاع المواد التي ليس لنا اليها سبيل غير الثبوت من واضع اللغة بخلاف الهيئات وبعض المواد التي لنا اليه سبيل مثل الواو والفاء والتاء ونحوها وذلك لان الهيئات مما يعلم بعد العلم بالمواد لانها بالنسبة الى جميع اللغات سواء مثلا اذا علمنا معنى الضرب نعلم بما اشتق منه بتعبير بملاحظة عرفنا فنرجع الى عرفنا في فهم معنى امر فعل انه للوجوب او غيره وكذا بعض الحروف لاشتراكها بالنسبة الى جميع اللغات في موارد استعمالها واستعمال ما يراد فيها والحاصل ان الرجوع اليهم انما هو في كل موضع انسد فيه باب العلم بخلاف ما انفتح باب العلم اليه كذا افاده السيد الاستاد دام ظله العالي وهو مبني على شرط ان يكون عرف كل لسان موافقا للغة في جميع الالفاظ لا ان ارباب اللغات المختلفة بالنسبة الى معنى واحد من قبيل الالفاظ المترادفة في لغة واحدة فلفظ الضرب بالعربية وزدن بالفارسية بالنسبة الى المعنى المعهود مثل لفظ انسان وبشر بالنسبة الى الحيوان الناطق الا ان كثيرا ما يختلف عرف كل لغة مع اصل وضع تلك اللغة مثل الدابة فانها في اصل اللغة لما يدب على وجه الارض وفي العرف للفرس خاصة او لذوات القوائم الاربع فعلى هذا اذا كان الهيئات او بعض المواد معلومة لنا بملاحظة عرفنا لم نعلم بذلك مقتضى وضع لغتنا فكيف نعلم وضع لغة العرب ما لم ينضم اليه اصالة عدم النقل قوله لان الهيئات مما يعلم الى قوله بالنسبة الى جميع اللغات سواء ان اراد مساواتها في اللفظ فهو واضح الفساد وان اراد مساواتها

في المعنى الموضوع له فالمواد ايضا كذلك لوضوح مساواة الضرب بالعربية وزدن بالفارسية في المعنى الموضوع له وكيف كان فقد استدلوا على اعتبار قول اهل اللغة بوجوه الاول الاجماع عملا من العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع اليهم في استعلام اللغات والاستشهاد باقوالهم في مقام الاحتجاج ولم ينكر ذلك احد على احد وقد حكي عن السيد في بعض كلماته دعوى الاجماع على ذلك بل يحكى ظاهر كلامه اتفاق المسلمين وعن الفاضل السبزواري ان هذا نوع تقليد فيحتاج المراجعة الى اصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فنهم فيما اختص بصناعتهم مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان لا نهي بل عمل اصحاب الائمة عليهم السلام ايضا عليه مع تقريرهم عليهم السلام اياهم مضافا الى امرهم عليهم السلام اياهم بالرجوع الى كتب اللغة كما حكاه بعض السادة الاجلة في ترجمة على الواقفة وصار المحقق من هذا الاتفاق هو الرجوع اليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك لا انه اكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع اليه من اهل الرجال بل بعضهم على اعتبار التعدد والظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدد والعدالة في اهل الخبرة في مسئلة التقويم وغيرها مضافا الى انه لا يعرف الحقيقة عن المجاز بمجرد قول اللغوي كما اعترف به المستدل لعلاعنه في بعض كلماته فلا ينفع في تشخيص الظواهر فالانصاف ان الرجوع الى اهل اللغة في الاحكام الالزامية التي هي محل النزاع مع عدم اجتماع شرائط الشهادة لم يثبت عندنا فلعلهم انما كانوا يرجعون اليهم في مقامات يحصل العلم المستعمل فيه من مجرد ذكر لغوي واحد او ازيد له على وجه يعلم كونه من المسلمات عند اهل اللغة كما قد يحصل العلم بالمسئلة

السيد بحر العلوم

هر

الوثوق

الفقهية من ارسال جماعة لها ارسال المسلمات او لعلهم كانوا يرجعون اليهم بحصول الوثوق
بقولهم لان الظاهر اعتباره اذا افاد الوثوق وحصول الوثوق لا من جهة خصوصية في الموضوع
المستنبط بل من باب حجية الخبر المفيد للوثوق مطلقا ولو في الموضوعات الصرفة
بل الظاهر اعتبار كل ما يفيد الوثوق من الاستقراء وغيره لان بناء العقلاء
عليه في جميع امورهم فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يردع عنه الشارع وقد
ردع عنه بالعمومات الناهية عن العمل بغير العلم قلت الظاهر انها غير صالحة
للردع اما لكونها منصرفة الى ما هو المركوز في اذهانهم من عدم اعتبار مطلق
الظن الغير المفيد للوثوق واما لاختصاصها بما يخصصها بغير الوثوق كيف
والحال انهم لم يرتدعوا بها مع انها بمرأى منهم ومسمع من الصدر الاول الى زماننا
هذا ولم ينكر عليهم احد من الائمة عليهم السلام نعم الشرط فيه عدم وهنه بالاستناد
الى ما لا يصلح للاستناد اليه من اجتهادهم وحدسهم ويجوز لك والشرط ايضا
كون اللفظ من الالفاظ المتداولة في الالسنة ليعرف معناه بحوالة عدم
الاعتبار بالاخبار عن الحدسيات وهذا الشرط مما ذكره بعض المعاصرين
ولكنه محل نظر لان اخبار معنى اللغوي انما هو عن الوضع لا عن المعنى فلا انعقاد
لحال يتفاوت المعنى فهو يخبر بان الواضع عين هذا اللفظ لهذا المعنى
فيصير بمنزلة ان يقول سمعته يقول وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى
ويرد على الشرطين معا انهما من شرائط حصول الوثوق بالخبر لا من شرائط
اعتباره بعد حصول الوثوق فبعد احراز الوثوق معتبر من غير اشتراط شيء
اصلا او لانهم كانوا يرجعون اليهم في مقامات يجوز فيها الشارع لعدم التكليف
الشرعي بتحصيل العلم بالمعنى اللغوي كما اذا اريد فهم معنى خطبة او رواية

لا يتعلق

لا يتعلق بتكليف شرعي او لعلهم كانوا يرجعون اليهم في مقامات انسد فيها طريق
العلم ولا بد فيها من العمل فكانوا يعملون بالظن بالحكم الشرعي المستند الى
قول اهل اللغة او لعلهم كانوا يرجعون اليهم في الاحكام الالزامية التي كانت
على طبقها الاصول والقواعد الشرعية النافية لاثباتها فالتمسك بقول اللغوي
انما كان لمجرد التاييد فان قلت ان طرح قول اللغوي الغير المفيد للعلم
او الوثوق يوجب سد باب الاستنباط في غالب الاحكام قلنا ان
اكثر مواد اللغات معلوم من العرف واللغة الا ما شذ وندر كلفظ الصعيد
ونحوه والمتبع في الهيئات هي القواعد العربية المستفادة من الاستقراء
القطعي واتفاق اهل العربية والتبادر بضميمة اصالة عدم القرينة اذ
التبادر ربما قد يثبت به الوضع الاصلي المرجوح في الحقائق كما في صيغة
افعل والجملة الشرطية او الوصفية ولذا يتمسكون بفهم الحصر في حديث
الواحد لاثبات مفهوم الوصف وهكذا في سائر موارد استشهادهم
بفهم اهل اللسان اقول هذا وانه ذكر شيخنا الاستاد دام ظله الا انه لا يثبت
بذلك الا المعنى العرفي فلا بد في اثبات الوضع اللغوي من ضميمة اصالة
عدم النقل هذا وقد يثبت به الوضع بالمعنى الاعم الثابت في المجاز المكتنف
بالقرائن المقامية كما في الامر الواقع عقيب الحظر اذ يتبادر منه مجرد رفع
الحظر دون الايجاب والالزام واحتمال كونه لاجل قرينة خاصة يدفع بالاصل
فيثبت به انه لاجل قرينة عامة هي الوقوع في مقام رفع الحظر فيتحقق بذلك
ظهور ثانوي لصيغة افعل فيما ذكر وكيف كان فباب العلم في غالب اللغات
مفتوح والانسداد في الموارد النادرة لا يوجب العمل بالظن الحاصل من قول

افعل

نمارتن كما حصل تبادر الوضع ... ينبغي ان ... الاول من ... الاشتباه ... القطع ... بالاصل ... كما نقله ... حاق اللفظ ... كما حقق في محله

اللغوي بل لا بد من التوقف والرجوع الى الاصول العملية نعم من يجعل مطلق الظن
في الاحكام يلزمه العمل به في تلك الموارد النادرة من غير حاجة الى دعوى
انسداد باب العلم في اللغات بل العبرة عنده بانسداد باب العلم في معظم
الاحكام فانه يوجب العمل بالظن بالحكم الحاصل من قول اللغوي ايضا في
تلك الموارد النادرة وان كان باب العلم في اللغات مفتوحا ولكن شيخنا
الاستاد قال الانصاف ان موارد الحاجة الى قول اللغوي اكثر من ان تحصى
في تفاصيل المعاني وبعد فهم دخول الافراد المشكوكة او خروجها وان كان
المعنى في الجملة معلوما من دون مراجعة قول اللغوي كما في مثل الفاظ
الوطن والمفازة والتمر والفاكهة والكنز والمعدن والغوص وغير ذلك
من متعلقات الاحكام مما لا يحصى وان لم يكن الكثرة بحيث يوجب التوقف فيها
محذورا ولعل هذا المقدار مع الاتفاقات المستفيضة كاف في المطلب انتهى
كلامه رفع مقامه اقول لا وجه للكفاية بعد ما اعترف به بعد تمامية الاجماعات
وبعدم لزوم محذور من اجل التوقف في تلك الموارد الكثيرة التي يحتاج
فيها الى قول اللغوي لان ضم لا شيء الى مثله لا ينتج شيئا وبعد ما بينا عليه
من كفاية الوثوق وحصوله بقولهم غالبا لا مجال لما ذكره من اصله الثاني
ان باب العلم في اللغات منسد فيجب العمل بالظن فان قلت انه لا يثبت اعتبار
من باب الظن الخاص الذي هو المدعى بل من باب الظن المطلق لان الانسداد حكمة
لا علة فلا ينافي كونه من باب الظن الخاص والجواب اولا منع الانسداد في
غالب الفاظ الكتاب والسنة الواردة في الاحكام كما عرفت مستوفى ولا يبقى
الا اقل قليل لا يلزم من التوقف فيه والرجوع الى الاصول محذور فلا يحكم العقل

باعتبار

باعتبار الظن الحاصل من قول اللغوي من باب الاضطرار وثانيا على فرض
تسليم الانسداد ان كان الحاكم باعتباره هو العقل فهو لا يفرق بين اسباب
الظن حتى يقال ان الانسداد حكمة لاعتبار خصوص الحاصل من قول اللغوي
وان كان الحاكم هو الشرع فلا بد من بيانه حتى ننظر فيه مضافا الى انه لا وجه
للتمسك بالانسداد بل الوجه هو التمسك بحكم الشارع الثالث ان انسداد
باب العلم بالاحكام لما اوجب اعتبار الظن فيها فلا تفاوت بين الظن الحاصل
من اصالة وبين الحاصل استلزاما ولا ريب ان الظن الحاصل من قول اللغوي
يستلزم الظن بالحكم فيما كان من متعلقات الاحكام فدليل الانسداد
يوجب اعتباره والجواب اولا ان مقتضى هذا الدليل اعتبار مطلق الظن
باللغات لا خصوص الحاصل من قول اللغوي ولم يقل به احد وثانيا انه
انما يثبت اعتبار الظن الحاصل من قول اللغوي من باب الظن المطلق
وهو خلاف المدعى ولهذا اجاب السيد الاستاد دام ظله العالي مضافا الى ذلك
بقوله انه لا انسداد في باب اللغات كما عرفت بل باب العلم بها مفتوح
فليس باب العلم في الاحكام المتعلقة بها من جهة المتعلق بها منسدا حتى
يوجب اعتبار الظن المتعلق بها واقول انه لا حاجة في اعتبار الظن
المتعلق باللغات الى انسداد باب العلم باللغات بل يكفي انسداد باب العلم في
معظم الاحكام الموجب لاعتبار مطلق الظن فيها قوله فليس باب العلم بالاحكام
المتعلقة بها الخ انا نقطع بمعلومية جميع اللغات المتعلقة بالاحكام
فغير ما لا يخفى مضافا الى انه يرجع الى النزاع في اصل حجية الظن الحاصل من
قول اللغوي بما يتعلق بالاحكام لمعلومية جميع ما يتعلق بالاحكام فهو وثوقه

الجواب الثاني ... انه

الاعراف بانه اعتبار على فرض الوجود وان اراد معلومية الغالب فلا يمنع من ايجاب
دليل الانسداد لاعتبار الظن في النادر لغير المعلوم واذا ثبت عدم
اعتبار الظن الحاصل من اعلام الاسناد فعدم اعتبار ما دونه اولى واما
الوثوق فقد عرفنا اعتباره من غير فرق بين اسبابه ثم انه بقي هنا
شيء لا بد من التنبيه عليه وهو انه على القول باعتبار قول اللغوي ان كان
القول منهم واحدا فهو وان كان متعددا متعارضا فان كان هناك مرجح
كالاكثرية والاخبرية والاضبطية وكثرة التتبع والاهتمام او كون
احدهما من اهل اللسان دون الآخر الى غير ذلك من الامور الداخلية الموجبة
لقوة الظن على القول باعتباره من باب الظن وقوة الوثوق على المختار
رجح به وان كان مقتضى القاعدة في باب تعارض الطرق والامارات الجامعة
لشرائط الحجية هو التوقف لا التخيير والترجيح كما حقق في مسألة التعادل
والتراجيح نعم ان اعتبار قول اللغوي ايضا من باب الطريقية لا السببية
الا ان بناء اهل العرف واجماع العلماء الظاهر والمحكي على الترجيح
~~كما حقق في مسألة التعادل والترجيح~~ عند التعارض بالرجوع الى المرجحات
المذكورة وان لم يكن مرجح فان كان بينهما التباين او العموم من وجه
بني على الاشتراك اللفظي وان كان بينهما العموم والخصوص مطلقا قدم
العام لانه من قبيل تعارض المثبت والنافي والمثبت مقدم لانه
اطلع على استعماله في الاعم والثاني لم يطلع عليه فلذا
اقتصر على الخاص هذا ما ذكره السيد الاستاد دام ظله العالي وانت خبير
بما فيه لان قول اللغوي اخبار عن الوضع ولا دخل له في الاستعمال

وعلى

عن الوضع

وعلى فرض كون اخباره بالشياع اطلاعه على الاستعمال عند اهل اللسان في معنى (كان تعرضه م)
العام والخاص فالتحقيق عدم اعتباره لرجوعه الى اجتهاده فلعل الاستعمال
لم يطلع عليه فانه لو صار حكم العام والخاص حكم المتباينين بل هما
متباينان حقيقة في مقام الوضع اذ الشيء مما وضع للعام من حيث هو كذلك
موضوعا للخاص وكذا الشيء مما وضع للخاص من حيث هو كذلك موضوعا للعام
فليحمل على الاشتراك اللفظي كالمتباينين اللهم الا ان ينعقد على ما ذكره
دام ظله اجماع مع ان تصوير الاجماع المصطلح في المقام مشكل هذا واما
التخيير فلم يقل به احد فيما اعلم اذ لا وجه له الا ان يوجه في التخيير في الاخبار
المتعارضة على القول باعتبارها من باب الموضوعية مع قطع النظر عن اخبار
التخيير هو تزاحم الحجتين الفعليتين والعقل يحكم فيهما بالتخيير لان مقتضى حجيتهما
المطلقة هو وجوب العمل بهما مهما امكن والقدر الممكن في مقام التزاحم
هو العمل باحدهما مخيرا واما على القول باعتبارها من باب الاستتار و
الطريقية الى الواقع فالحكم مع قطع النظر عن اخبار التخيير هو التساقط
والرجوع الى الاصول ولكنا نقول بالتخيير على هذا الفرض ايضا بملاحظة اخبار
التخيير تعبدا وانكان على خلاف مقتضى القاعدة الفعلية اذا عرفت
هذا علمت انه لا وجه للقول بالتخيير في تعارض قولي اللغويين لما عرفت
من ان اعتبار قولهم انما هو من باب الطريقية فحكم العقل فيه هو التوقف
واخبار التخيير مختصة بتعارض الخبرين وقد عرفنا ان التخيير في تعارض
الخبرين ايضا على خلاف القاعدة فلا بد من الاقتصار في الحكم الوارد
على خلاف القاعدة على مورد النص ثم لا يخفى انه يعلم من حكمهم بالرجوع

الى المرجحات وغير ذلك مما ذكرنا ان اعتبار قول اللغوي عندهم انما هو من باب
الظن النوعي او الوثوق النوعي لا الظن الشخصي والوثوق كذلك والا لم يكن
وجه لما ذكروه لانه يدور الامر مدار الظن الفعلي وان حصل من المرجوح او
من قول النافي ومن جملة الظنون الخارجة عن الاصل الاجماع المنقول بخبر الواحد
عند كثير من القائلين باعتبار خبر الواحد بالخصوص نظرا الى انه من افراده
فيشمله ادلته وهذه الجهة وان كان لا ينبغي ذكره في ذيل البحث عنه الا
انا قدمناه تبعا لشيخنا الاستاد وهو قدس سره قدمه لبيان المتعرض لبيان
الملازمة بين حجية الخبر وحجيته وعليها لا نظاهر اكثر القائلين باعتباره
بالخصوص ان الدليل عليه هو الدليل على حجية خبر العادل فهو عندهم كخبر
صحيح عالي السند لان مدعي الاجماع يروي مدلوله عن الامام بلا واسطة
فعلى هذا الاجماع مثل الخبر في الاقسام والاحكام ولا يخفى ان هذا هو
الذي ذكره شيخنا الاستاد في تقديم الاجماع المنقول لا يقتضيه ان لم يقتض
تاخيره لان بيان الملازمة وعدمها بعد ذكر ادلة خبر الواحد وبيان كيفية
دلالتها ومقدارها يحصل بسهولة فالاولى في وجه التقديم حصول الفراغ
من الظنون التي ادعي خروجها بالخصوص عن الاصل بغير الخبر الواحد فقط
ووجه تاخيره عن الكل انه لا يحصل الفراغ عنه الا بالفراغ عن المقصود لطول
ذيله وكيف كان فاختلفوا في اعتباره فنسب الى المشهور القول بالاعتبار
والى المحقق ومن تاخر القول بالعدم والى صاحب الوافية والذخيرة التوقف
اما كون القول بالاعتبار مشهورا فلعله الظاهر لما حكاه سيدنا الاستاد
من تصريح العلامة وكثير ممن تاخر عنه مثل فخر المحققين والشهيدين و

العميدي

العميدي والمحقق الثاني وصاحب المعالم وغيرهم بل عن الفاضل المقداد في التنقيح
ادعاء الاجماع على اعتباره واما منع صاحب الذخيرة فلعله مبني على قوله
باشتراط الاطلاع على الاجماع في زمان الغيبة فلا اعتبار بقول مدعيه
لانه يدعي محالا واما المحقق فهو مصرح بالمنع في الشرائع والمعتبر في
كثير من الموارد على ما حكاه عنه سيدنا الاستاد دام ظله حيث رد كثيرا من
الاجماعات المحكية بان الاجماع عندنا انما هو حجة في ضمن علمه اذ لو
كان المنقول حجة عنده لم يكن وجه لهذا الكلام ولكن المتقدمين
على المحقق لم يتعرضوا لهذه المسألة عموما ولا خصوصا ولم يتمسكوا به في
موضع من كتبهم على ما ادعاه سيدنا الاستاد دام ظله العالي هذا مجمل
الكلام في مذاهب الخاصة واما العامة فنسب الى اكثرهم القول بالاعتبار
كما انه نسب الى الاكثر ايضا القول بالعدم ونسب القول بالاعتبار ايضا الى
الحنفي والعدم الى الشافعي وفصل بعضهم بين ما لو كان الاجماع من الادلة
القطعية وبين ما لو كان من الادلة الظنية كما ذكر في مبحث الاجماع فقال
بعدم الاعتبار على الاول وبالاعتبار على الثاني وفصل بعض آخر بين ما لو
قلنا باعتبار الظن في المسائل الاصولية وبين ما لو لم نقل به فقال بالاعتبار
على الاول ودون الثاني ولعله اراد ان الاجماع اصل من اصول الدين والا
فاعتبار الظن فيه موقوف على اعتبار الظن في اصول الدين والاجماع
ليس الا موضوعا خارجيا وليس نفس الاجماع من مسائل اصول الفقه حتى
يكون الظن المتعلق به ظنا في المسائل الاصولية وفصل الغزالي بين
ما لو كان مدرك حجية الاجماع هو العادة والدليل العقلي وبين ما لو كان

هو السنة مثل لا تجتمع امتي الخ فعال بالاعتبار على الثاني دون الاول
ويمكن ان يقال في توجيهه انه اما ان اشتبه عليه الامر بلا خطر ان المفتين
الذين ينعقد الاجماع باجماعهم في الفتوى لابد ان يبلغوا حد التواتر
حتى يحكم العادة بامتناع تواطئهم على القطع من غير دليل فتوهم انه لابد
ذلك في الناقل ايضا بخلاف ما لو كان المدرك هو السنة لجواز كون
كل واحد منهم ظانا في فتواه ومع ذلك يكون الاجماع حجة لقوله ع لا
تجتمع امتي الخ واما انه توهم ان اعتبار الاجماع بناء على كون مدركه
العادة باعتبار افادته القطع وتوهم ان القطع من باب الموضوعية ولا
يقوم الامارة مقامه فلا يكون نقله حجة وفيه ان اعتبار القطع انما هو من
باب الطريقية وكونه مرآتا للواقع فيقوم الامارة مقامه ثم قبل الخوض
في الاستدلال لابد من تحرير محل النزاع انه الاجماع على مذهب القدماء
او الشيخ او المتاخرين او الاعم الظاهر هو الاول لوجوه منها نفس عنوان
هذه المسئلة فانه هو الذي وقع في كلام الغزالي والحاجبي والعضدي
وغيرهم من العامة وكذا في كلام العلامة ومن ماثله وليس هو الاجماع على
طريقة الشيخ لعدم صحتها عنده ولا على طريقة متاخري المتاخرين
لحدوثه من زمان الوحيد البهبهاني ولا ريب انه يحمل كلام المتكلم على
مصطلحه ان كان له اصطلاح خاص في اللفظ كما قرر في محله ومنها ما
استدل به العلامة لحجية الاجماع المنقول من انه داخل في السنة فكما
ان مقطوعه حجة فكذلك مظنونه لان اكثر الناس قالوا بان اصل الاجماع
ظني فكيف بتفاصيله اذ لا ريب ان الذي داخل في السنة انما هو الاجماع

لعبارته م

من خاصته ثم لا ريب في اتحاد العنوان عند الجميع ولا ريب ان الاجماع على مصطلح العامة هو اتفاق الكل وكذا عند العلامة لظهور انه نقل كلهم ولا ريب ان مراد العلامة ومن ماثلهم

على طريقة القدماء المتضمن لقول المعصوم فهو اخبار عن قوله ع بخلاف على طريقة الشيخ والمتاخرين لانه اخبار عن موضوع خارجي هو اتفاق من عدا الامام
فلو صح طريقة اللطف والحدس رجع الى الاخبار عن اتفاق من عدا الامام
وعن حصول القطع لرضا الامام من باب اللطف والحدس ولا دخل لشيء منهما
في السنة ومنها ما ذكره بعضهم من ان النزاع في حجية الاجماع المنقول
انما هو على القول بحجية الخبر الواحد والا فالقائل بعدم حجيته مستريح عن
تكلف البحث عن حجية الاجماع المنقول اذ لا ريب ان الخبر الواحد
الذي هو حجة عند القائل بها انما هو خبر خاص وهو الذي ورد في الاحكام
لا مطلق الخبر الواحد وان ورد في الموضوعات الخارجية وبعبارة اخرى
الخبر الذي هو داخل في السنة ولا ريب انه مختص باجماع القدماء لما عرفت
من ان الاخيرين داخلان في الاخبار عن موضوع خارجي هو اتفاق
من عدا الامام فلا يتفرع النزاع في حجيتها على النزاع في حجية الخبر الواحد
ومنها ما استدل به بعضهم من ان الاجماع المنقول سنة اجمالية والخبر الواحد سنة
تفصيلية لانه اذا اخبر عن اتفاق العلماء فقد اخبر عن قول الامام عليه السلام في
ضمنه اجمالا فيدل على الاخبار عن قول الامام م بالتضمن ولا ريب انه مختص بمذهب
القدماء كما عرفت بعينه فان قلت كما انه يدل على قول الامام م بالتضمن
على مذهب القدماء كذا انه يدل على المذهبين الاخيرين ولكنه بالالتزام فيدل
على المذاهب الثلثة في السنة الاجمالية فلا يمكن التمسك بذلك على
اختصاص محل النزاع بمذهب القدماء قلت ليس الامر كما زعمت بل هو على
المذهبين الاخيرين اخبار عن اتفاق من عدا الامام وعن علم برضاء الامام بملاحظة

ايضا م

قاعدة اللطف او الحدس ولا ملازمة بينه وبين رضا الامام م في الواقع حتى يدل
عليه ولا سيما على القول بالحدس لاحتمال الخطاء فيه فعدم دخوله في السنة
على هذا القول اظهر من عدم دخوله فيها على قاعدة اللطف ومنها ان الاجماع
عند جميع العلماء هو اتفاق الكل كما سيجيء واما اتفاق من عدا الامام الكاشف
عن رضا الامام م من باب اللطف او الحدس فملحق بالاجماع في الحجية لا في
كونه اجماعا مصطلحا عليه فاذا اطلق لفظ الاجماع انصرف الى ما هو المصطلح
بين الكل ويحتاج انفهام ما عداه الى القرينة الصارفة عنه كو قاعدة اللطف
او الحدس اذا عرفت هذا فنقول قد علم مما ذكرنا ان دليل القول باعتبار
الاجماع المنقول هو دليل اعتبار خبر الواحد بعينه لانه من افراده كما عرفت
في مقام تحرير محل النزاع ولكنا نقول ان ذلك حق في الجملة ولكنه غير مجد في
اثبات حجية هذه الاجماعات المنقولة الدائرة على السنة الفقهاء لعدم الملازمة
بين حجية خبر الواحد وبين حجية هذه الاجماعات المنقولة وتوضيحه يحصل بتقديم
امرين الاول ان الادلة الخاصة التي اقاموها على حجية خبر العادل انما
تدل على حجية الاخبار عن حس لان عمدة تلك الادلة هو الاتفاق الحاصل
من عمل اصحاب الائمة وقدماء الاصحاب ولا ريب في عدم شموله الا للروايات
المصطلحة وكذلك الاخبار الواردة في العمل بالروايات واما الايات فاوضحها دلالة
هي اية النبأ وقد اورد على الاحتجاج بها على حجية خبر الواحد ايرادات ترتقي
الى خمسة وعشرين وعلى فرض تسليم دلالتها عليها وعدم ورود شيء منها
عليها نقول لا يمكن التمسك بها على حجية الاجماع المنقول الذي اشرنا اليه
لان وجه التمسك بها على حجية خبر الواحد انما هو المفهوم ولا ريب ان الظاهر منه

هو عدم الاعتناء باحتمال كذب العادل عن عمد لا وجوب البناء على اصابته
بالنسبة الى حدسه وعدم خطائه وسهوه ونسيانه والدليل على اختصاص دلالة
الاية في ذلك وجوه الاول التفصيل الواقع فيها بين العادل حين الاخبار
والفاسق حينه لان الفسق والعدالة انما يصلحان للاخبار لا يصلحان مناطا للتمييز
الخبر وغلطه بالنسبة الى حدسه بل انما يصلحان مناطا لتعمد الكذب وعدمه
الثاني لفظ الفاسق لان تعليق الحكم على الوصف يشعر بعليته ماخذ الاشتقاق
لذلك الحكم ولا ريب ان سائر اسباب الفسق لا دخل لها في رد الخبر فلابد ان
يكون بهذا النوع من الفسق وهو تعمد الكذب فتدل الاية الشريفة على
وجوب تبين خبر الفاسق لهذا الاحتمال وعدم وجوبه في العادل لعدم
هذا الاحتمال الثالث التعليل الواقع في الاية لان ما يوجب الاصباح
نادما ويجب الاجتناب عنه لئلا يوجب ذلك انما هو تعمد الكذب لانه هو
الذي يصلح علة لوجوب التبين في خصوص خبر الفاسق لان سائر الاحتمالات
مشترك بين خبر العادل والفاسق فلا يمكن ان يكون علة لوجوب تبين خبر
الفاسق بخصوصه اذ لا يمكن ان يصير ما هو مشترك بين جميع افراد نوع علة لثبوت
حكم خاص في بعض الافراد والا لزم الترجيح بلا مرجح فان قلت اذا لم تدل
الاية على ازيد من عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذب العادل فلا دلالة للاية
فيها على وجوب قبول خبر العادل لبقاء احتمال خطاء العادل فيما اخبره
وسهوه ونسيانه وان لم يتعمد الكذب فيجب التبين في خبر العادل ايضا
وهو خلاف ظاهر الاية المفصلة بين العادل والفاسق بل اللازم على ما ذكرت
وجوب التبين في خبر الفاسق من وجهين وفي العادل من وجه واحد قلت

ت

اذا ثبت بالآية عدم جواز الاعتناء باحتمال تعمد كذبه ينفي سائر الاحتمالات
بالاصل اذا كان اخباره عن حس وهذا اصل عليه اطباق العلماء كافة و
العقلاء في جميع الموارد لندرة وقوع الخطاء والاشتباه في الحس فحينئذ يدل
الآية على وجوب قبول خبره لان تلك الاحتمالات كانت مما لا يعتني بها عند
العقلاء فالمحتاج هو نفي احتمال التعمد للكذب وهو مما يثبت بالآية في
الخبر الحسي بخلاف ما اذا كان اخباره عن حدس لعدم اعتبار الاصل عندهم
لكثرة وقوع الخطاء في الحدس ولذا لو كان المخبر ممن يكثر عليه الخطاء والاشتباه
لم يعبأ بخبره لعدم جريان اصالة عدم الخطاء والاشتباه في حقه ولذا يعتبر في الراوي
والشاهد الضبط وليس اعتباره فيهما الثابت بالاجماع على خلاف ظاهر الآية
كما قد يتوهمه الجاهل بل الانصاف ان اعتباره في جميع موارده ليس لدليل خارجي
مخصص لعموم آية النبأ ونحوها مما دل على وجوب قبول قول العادل بل لما
ذكرنا من ان المراد من وجوب القبول رفع التهمة عنه من جهة احتمال تعمد الكذب لا
تصويبه وعدم تخطئته وعدم غفلته فحينئذ يبقى خبر الغير الضابط محتاجا
الى دليل خاص ولما لم يجدوه اقتصروا على القدر المتيقن وهو خبر الضابط
ويدل على ما ذكرنا من ان المراد خصوص عدم الاعتناء باحتمال تعمد الكذب مضافا
الى ما ذكرنا من الوجوه الثلثة الداخلة في نفس الآية المحققة لظهورها فيما
ذكرنا وجوه اخر خارجة عن الآية منها اعتبار الضبط في موارد اعتبارها على التفصيل
الذي عرفت ومنها انه لم يستدل بها احد من العلماء على حجية فتوى الفقيه
العامي والحال انها لو كانت في مقام اطلاق اعتبار خبر العادل لكانت
ادل دليل عليها ومنها ان معظمهم بل احقيقوا كما في الرياض على عدم اعتبار

الى الدليل

الشهادة

الشهادة في المحسوسات اذا لم تستند الى الحس والحال انهم استدلوا على اعتبار شهادة
العادل ايضا بآية النبأ ولم يقل احد ان اعتبار الحس في قبول الشهادة لتقييد
في الآية فيعلم بذلك انها ساكتة عن سائر الجهات سوى تعمد الكذب وعدمه
فلا يمكن الاستدلال بها على قبول الشهادة مطلقا بل القدر المتيقن عليه هو ما استند
الى الحس في المحسوسات فان قلت لعل نظرهم الى مادة الشهادة لانها ماخوذة فيها
الشهود وهو الحضور ولا ريب انه لا يكون الحضور في المحسوسات الا بالاحساس
كما علله في الرياض فلا بد ان تكون مستندة الى الحس قلت نعم الشهود وان
كان هو الحضور الا ان يكون حضور المحسوسات تارة بحصول صورها عند العالم
لها وحصول صورها قد يكون باحساسها بالحواس الظاهرة من السمع والبصر
والشم ونحوها وقد يكون بالحواس الباطنة من الحس المشترك والواهمة و
المفكرة ونحوها واخرى بكونها بانفسها وبوجودها الخارجي حاضرة عند
العالم بها كما في شهوده تعالى لما سواه وكما في شهودنا لانفسنا وصفاتها
مضافا الى شيوع استعمالها في غير الحسيات كالشهادة بالتوحيد ونحوه من اصول
العقائد والشهادة على الصفات النفسانية من الشجاعة والحلم والسخاوة
وامثالها واضدادها فان قلت لعل نظرهم في ذلك الى النقل الخبر الشريف
على مثل هذا فاشهد او دع واشار بها الى الشمس فالآية مطلقة لكونها
قيدت بالخبر ولولاه لاستدلوا بها على قبول الشهادة مطلقا قلت لا يصلح
الخبر للتقييد لاجمال الاحتمال ان يكون المراد مثل الشمس مثلا في المعلومية
او في المحسوسية ومنها انهم اعتبروا في المقوم ان يكون من اهل الخبرة والحال
انه لو كانت الآية في مقام اثبات اعتبار خبر العادل مطلقا لم يكن وجه لذلك

فيعلم انها عندهم من غير جهة تعمد الكذب وعدمه مهملة واعتبار كونه من اهل الخبرة لاحتمال خطائه
القدر المتيقن المنفق عليه ومنها انه لو كانت الآية الشريفة في مقام الاطلاق
لدلت على عدم اعتبار اصالة الحقيقة في كلام الفاسق وكذا سائر الاصول
من اصالة عدم الخطاء والسهو والنسيان وعلى اعتبار الجميع في كلام العادل
ولم يقل احد بذلك اذ لم يفرق احد بين تلك الاصول بالنسبة الى المتكلمين
بل هي معتبرة مطلقا ودليلها بناء العقلاء لا ان دليلها بالنسبة الى كلام
العادل آية النبأ وان استدل بها السيد الصدر على ما حكاه عنه السيد الاستاد
دام ظله العالي لعدم وجوب الفحص عن المخصص في ذلك المبحث فان قلت
لو كانت الآية الشريفة ناظرة الى مجرد احتمال تعمد الكذب وان وجوب
التبين انما هو بسببه لان سائر الاحتمالات منفية بالاصل فهي لحقيقة
نفي احتمال التعمد علة تامة لوجوب القبول ولذا وجب في العادل لكن الظاهر
ان المفهوم نفي هذا الاحتمال عن خبره فعلى هذا متى انتفى هذا الاحتمال
عن خبر الفاسق بان علمنا من الخارج انه متحرز عن الكذب فلا بد من القول
بقبول خبره مطلقا سواء كان في الرواية ام في الشهادة ام في الفتوى ام في
غيرها واللازم باطل بالاجماع فكذا الملزوم فلا بد من القول بان نظر
الآية الى وجوب التبين في خبر الفاسق من جميع الجهات فلا يلزم قبوله
بمجرد انتفاء احتمال التعمد فتدل بمفهومها على عدم وجوب التبين بل وجوب
القبول في خبر العادل مطلقا سواء كان من جهة تعمد الكذب ام من غيرها
وسواء حسيا ام حدسيا فليس لك ان تقول انها لا تدل على حجية
الحدسي بل انما تدل على مجرد انتفاء احتمال تعمد الكذب واما سائر الاحتمالات

فانما

فانما تدفع بالاصل في الحسي فقط وبعبارة عدم جواز اللازم لقبول رواية
الفاسق المتحرز عن الكذب مدفوع بانه ثبت بالدليل الخارج من الاخبار الدالة
على اعتبار الخبر الموثوق بصدوره مطلقا فكان العدالة في باب الرواية لا تعتبر
فيها انه يعتبر الوثوق بخبر الراوي فهو كخبر عادل لا انه فاسق ومع ذلك اعتبر
روايته فليت شعري اولا ان تعليق الحكم على شيء لما كان تارة على وجه كون
ذلك الشيء علة الحكم واخرى على وجه كونه حكمة له فمطلق التعليق لا يدل
على العلية المستلزمة للدوران وجودا وعدما لاحتمال ارادة الحكمة
من المعلق عليه فعلى هذا لا يلزم من كون نظر الآية الى مجرد احتمال تعمد
الكذب وان وجوب التبين انما هو بسببه وجوب قبول خبر الفاسق و
عدم وجوب التبين عند انتفاء ذلك الاحتمال لاحتمال كونه حكمة له و
الحكمة لا يعتبر فيها الاطراد كما في غسل الجمعة وبيع الاكفان والعدة ونحوها
غاية الامر ان الآية لا تدل بالغرض المذكور على اشتراط العدالة و
مانعية الفسق لانتفاء الجهة الموجبة لاشتراطها ومانعيته مع تردد
تلك الجهة بين كونها علة وحكمة وهي احتمال التعمد للقطع بعدم
التحرز عن الكذب بل يحتاج الى دليل آخر وثانيا ما ذكره شيخنا الاستاد
وهو ان المراد ان الآية لا تدل الا على مانعية الفسق من حيث قيام احتمال
تعمد الكذب فالمفهوم عدم المانع في العادل من هذه الجهة فهي ساكتة
عن وجود المانع وعدمه من سائر الجهات فلا تدل على وجوب قبول خبر العادل
اذا لم يمكن نفي خطائه باصالة عدم الخطاء المختصة بالاخبار الحسية
وليس المراد عدم قابلية العدالة والفسق لان اناطة الحكم بهما وجودا وعدما

تعبدا كما في الشهادة والفتوى فعلى هذا لا يدل الآية على اشتراط العدالة
وما نعتبره الفسق في صورة العلم بعدم تعمد الكذب لانتفاء الحجر الموجبة
لاشتراطها وما نعتبره وهو احتمال تعمد الكذب بالقطع بعدمه بل لابد
له من دليل آخر اقول ولا يخفى ان الاية كما لا تدل على وجوب قبول الخبر العادل
انما كان عن حدس كذلك لا تدل على وجوبه اذا كان عن حس لانها على ما ذكر
ليست بصدد بيان جميع شرائط الحجية وموانعها بل بصدد مجرد الفرق بين
الخبرين من الجهة المذكورة فيحتمل ان يعتبر العدالة لاجل التعبد في الحجية
ولو علم بعدم تعمد الكذب ايضا والحاصل انها ح مهملة بالنسبة الى
شرائط الحجية وموانعها لا مطلقة يؤخذ باطلاقها في نفيها فلا تدل
على حجية الخبر الواحد الحسي ايضا وهو خلاف المفروض لان المفروض
دلالتها على حجية خبر الواحد ومع الملازمة بين حجية خبر الواحد وبين حجية
الاجماع المنقول ولا ريب في ضعف دلالتها انما هو بفرض كونها في
مقام بيان جميع الشرائط والموانع بحيث تصير قضية مطلقة يمكن
الاخذ باطلاقها في نفي ما يشك في شرطيته او مانعيته ولا ريب في
ثبوت الملازمة ح بين حجية خبر الواحد وحجية الاجماع المنقول لان
اطلاقها ح يشمل الخبر الحدسي فيدل على حجيته واما على ما قرره شيخنا
الاستاذ ره فالاية نظير مثل الادلة التي استدل بها المشهور على اصالة
الصحة في فعل المسلم وحملها شيخنا الاستاذ على انها لا تدل على ازيد من
وجوب حمل افعال الغير على الصحة بمعنى عدم الفسق والمعصية لا على
المدعى فراجع ولعل امره قدس سره بالتامل اشارة الى ما ذكرنا الامر الثاني

ان

ان الاجماع في مصطلح الخاصة بل العامة الذين هم الاصل له وهو الاصل
لهم هو عبارة عن اتفاق جميع العلماء في عصر كما ينادي بذلك تعريفات
كثير من الفريقين وكذا كلماتهم في غير مقام التعريف حيث يعتذرون
كثيرا ما عن وجود المخالف بانقراض عصره اذ لو يعتبر اتفاق الكل لم يحتج
الى الاعتذار في مقامات وجوده ثم انه لما كان حجية الاجماع عند
الامامية لاشتماله على قول الامام ع كانت الحجية دائرة مدار وجوده في
كل جماعة هو ع احدهم قلت ام كثرت لكن لا يلزم من كونه حجة كونه
اجماعا مصطلحا كما انه ليس كل خبر يفيد العلم متواترا في الاصطلاح
فعلى هذا يكون مرادهم مما اشتهر بينهم من عدم قدح خروج معلوم النسب
واحدا او اكثر عدم قدحه في حجية اتفاق الباقي لا في تسميته اجماعا مصطلحا
كما يعلم من فرض المحقق في محكي المعتبر الامام ع في اثنين حيث قال
بعد ان اناط حجية الاجماع بدخول قول الامام ع انه لو خلا المائة
من فقهائنا من قوله ع لم يكن قولهم حجة ولو حصل في اثنين كان
قولهما حجة لاشتماله على قول المعصوم ع وكل جماعة قلت او كثرت كان
قول الامام ع في جملة اقوالها فاجماعها حجة لاجله لا لاجل الاجماع
انتهى كلامه رفع مقامه ولا يخفى انه لا يمكن ان ينسب اليهم ان
اتفاق اثنين احدهما الامام ع اجماع مصطلح وهكذا اتفاق اكثر منهما
ما لم يصل الى اتفاق الكل فلا بد من صرف ما تراه من كلمات جماعة يوهم
تسميته اجماعا الى ما ذكرنا او ما ذكرنا ثم يمكن ان يقال انهم تسامحوا في
اطلاق الاجماع على اتفاق الجماعة التي علم بدخول الامام ع فيها لوجود

مناط الحجية فيه وعدم قدح المخالف فيه اصلا وقد شاع هذا التسامح بحيث
كاد ان ينقلب اصطلاح الخاصة عما وافق اصطلاح العامة الى ما يعم اتفاق
طائفة من الامامية كما يعرف بادنى تتبع لموارد الاستدلال بل لا يبعد اطلاق
لفظ الاجماع على اجماع الامامية فقط مع انهم بعض الامة ليس الا لاجل
المسامحة من جهة ان المخالف وجوده كعدمه من حيث مناط الحجية وعلى
اي تقدير فظاهر اطلاقهم ارادة دخول قول الامام ع في اقوال المجمعين
بحيث يكون دلالته عليه بالتضمن فيكون الاخبار عن الاجماع اخبارا
عن قول الامام ع قال شيخنا الاستاذ وهذا هو الذي يدل عليه كلام
المفيد والمرتضى وابن زهرة والعلامة والمحقق والشهيدين ومن تأخر عنهم
ثم ان هنا مسامحة اخرى اشد من الاولى وهي تسمية اتفاق من عدا الامام ع
بحيث يكشف عن صدور الحكم عن الامام ع بقاعدة اللطف كما عن الشيخ او
التقرير كما عن بعض المتأخرين او بحكم العادة القاضية باستحالة توافقهم
على الخطاء مع كمال بذل الوسع في فهم الحكم الصادر عن الامام ع ووجه
اشديته من مسامحته انه بعد انضمام قول الامام ع المكشوف عنه باتفاق
هؤلاء الى اقوالهم يصير جملتها اصطلاحا مسامحة مثل ما تقدم في
المسامحة الاولى ففيها مسامحتان احديهما تسمية الدليل الذي هو
اتفاق من عدا الامام الذي هو دليل الحكم الصادر عن الامام ع بالاجماع
الذي يتوقف على انضمام قول الامام ع الذي هو المدلول كما اشعر
الذي هو اتفاق من عداه ثانيتهما تسمية اتفاق بعض الامة اجماعا
والنكتة في المسامحتين اعني الاولى والثانية المشتملة على مسامحتين

لعلها

لعلها هو التحفظ على ما جرت سيرة اهل الفن من ارجاع كل دليل الى احد
الادلة الاربعة المعروفة بين الفريقين ولكن الاطلاع على تعريفات
الفريقين واستدلالات الخاصة واكثر العامة على حجية الاجماع يوجب
القطع بخروج هذين الاطلاقين عن المصطلح وكون بنائهما على المسامحة
لتنزيل وجود من خرج عن هذا الاتفاق منزلة العدم ويكشف عن هذا
ما سيجيء من المحقق الثاني في تعليق الشرائع من دعوى الاجماع على ان
خروج الواحد من علماء العصر قادح في انعقاد الاجماع ثم ان ما ذكر
من المسامحة لا ضير فيها ولا يرد بها قدح على المسامح لان العبرة في الاستدلال
بحصول العلم من الدليل المستدل وقد حصل ولم يستدل به ليكون مرجعا للغير
حتى يصير تدليسا ثم لو كان نقل الاجماع المصطلح حجة عند الكل كان
اخفاء القرينة في الكلام الذي هو المرجع للغير تدليسا اما لو لم تكن
حجة او كان نقل مطلق الدليل القطعي حجة من دون اختصاص بالاجماع
المصطلح لم يلزم تدليس اصلا مضافا الى وجود القرينة الحالية وهي
عدم امكان اطلاعه على فتوى الكل اذ لا يجب ان يكون القرينة موجودة
في الكلام عند دلالة الحال والمقام ومما ذكرنا يظهر انه لا وجه لتعجب صاحب
المعالم ره حيث قال والعجب عن غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم
في دعوى الاجماع عند احتجاجهم للمسائل الفقهية حتى جعلوه عبارة عن
اتفاق جماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح
من دون نصب قرينة جلية ولا دليل لهم على الحجية يعتد به انتهى و
مراده بهذا الاصل كون مناط حجية الاجماع هو اشتماله على قول

احتجاجهم للمسائل الفقهية

المعصوم وقد عرفت ان تساهلهم في نقله بعد وجود المناط في اتفاق جماعة من
الاصحاب الكاشف عن قول المعصوم وبعد رعاية النكتة التي ذكرناها من التحفظ على
عناوين الادلة الاربعة فعلى هذا لا يرد عليهم ايضا ما اورده المجلسي ره
من ان العلماء اصطلحوا في الاصول على كون الاجماع هو اتفاق الكل ثم
اذا جاؤوا الى الفقه ادعوا الاجماع من غير حصول ذلك المعنى فكانهم نسوا
ما بنوا عليه في الاصول اذا عرفت هذا فنقول لا بد من تحرير محل النزاع فيما
بين الالفاظ التي يحكى بها الاتفاق وبعبارة اخرى تشخيص صغرى هذه
المسئلة قبل التكلم في الكبرى لان الحاكي قد ينقل الاجماع بقول مطلق فيقول
حكم كذا اجماعا او بالاجماع وقد ينقله مضافا الى المسلمين او الشيعة
او اهل الحق او غير ذلك مما يمكن ان يراد به دخول الامام في المجمعين وقد
ينقله مضافا الى ما عدا الامام كقوله اجمع علماؤنا او اصحابنا او فقهائنا
او فقهاء اهل البيت فان ظاهرها من عدا الامام ع وان احتمل بملاحظة
المعنى اللغوي ارادة العموم ولكنه مرجوح وفي حكم الاجماع المضاف الى من عدا
الامام الاجماع المطلق الذي نقله في مقابل نقل الخلاف كما يقال خرء
الحيوان الغير الماكول غير الطير نجس اجماعا وانما اختلفوا في الطير وبوق
ان محل الخلاف هو كذا واما كذا فحكمه كذا اجماعا فان معناه في مثل هذا
كونه قولا واحدا واضعف من ذلك نقل عدم الخلاف وظاهر الاصحاب
ومقتضى المذهب وكذا قولا واحدا وعند اصحابنا اذ لم يتعارف التعبير عن
الائمة عليهم السلم بلفظ الاصحاب وكذا عندنا لاحتمال ارادة نفس المتكلم
كما هو شائع او ارادة ارباب الفتاوى والكتب المصنفة وكذا اتفاقا

ولا بد

ولا بد على كونه مذهب الامامية وانه فوق الاجماع كما ادعاه في نهج
بعد نقل هذه اللفظة عن اعتقادات الصدوق ره في مسئلة الحظر
الاباحة ولتحقق ان شيئا من تلك الالفاظ ليس من نقل الاجماع المصطلح
ولو بمعناه المسامحي المتضمن او الكاشف عن قول المعصوم ورضاه على تقرير
حتى الاجماع المضاف الى المسلمين او الشيعة او اهل الحق لظهور لفظ
الاجماع المضاف الى شيء آخر في مطلق الاتفاق ولظهور لفظ المسلمين
والشيعة واهل الحق في من يصدق به بل نقل الاجماع المصطلح مختص بلفظ الاجماع
بقول مطلق اذا لم يكن في مقابل نقل الخلاف حتى ان سائر تصاريفه مثل
اجمع العلماء وهذا الحكم مجمع عليه ونحو ذلك ظاهر في مطلق الاتفاق
وليس نقل شيء من المذكورات داخلا في نقل السنة بخبر الواحد حتى
يكون محل النزاع في الحجية وعدمها بل لا اشكال في عدم حجيتها لانها
نقل مجرد اتفاق العلماء وان فرض حصول العلم للناقل بصدور الحكم عن الامام
من جهة هذا الاتفاق لانه انما نقل الينا سبب العلم ولم ينقل المعلوم وهو
قول الامام حتى يدخل في نقل السنة بخبر الواحد نعم لو فرضنا ان السبب
المنقول مما يستلزم عادة لموافقة قول الامام او وجود دليل ظني معتبر حتى
بالنسبة الينا امكن اثبات ذلك السبب المحسوس بخبر العادل والانتقال
منه الى لازمه ولكن سيجيء الاشكال في امكان تحقق ذلك وكيف كان فاذا
اطلق الناقل لفظ الاجماع او اضافه على وجه يعلم منه ارادة المعنى المصطلح
ولو مسامحة لتنزيل وجود المخالف منزلة عدمه لعدم قدحه في الحجية فظاهر
الحكاية كونها حكاية السنة اعني حكم الامام لما عرفت من ان الاجماع الاصطلاحي

متضمن لقول الامام ع فيدخل في الخبر والحديث ولكن مستند علم الحاكي بقول الامام ع
احد امور احدها الحس كما اذا سمع الحكم من جماعة يعلم اجمالا ان الامام ع
احدهم ولم يعرف الامام عليه السلم تفصيلا وهذا الوجه لو اتفق فلا ريب
في حجيته لانه حكاية السنة بخبر الواحد والخبر حسي ولكنا نعلم بعدم
وقوعه لاحد من نقلة الاجماعات المتداولة في الكتب الموجودة من اول زمان
التصنيف الى يومنا هذا ولذا صرح الشيخ ره في العدة نقلا عنه في مقام
الرد على السيد حيث انكر الاجماع من باب وجوب اللطف بانه لولا قاعدة
اللطف لم يمكن التوصل الى معرفة موافقة الامام للمجمعين ويدل على عدم
كون مستند علم الحاكي بقول الامام هو الحس بل الحدس وجوه منها
ان تحصيل فتاوى جميع العلماء حتى الامام من كلماتهم المودعة في كتبهم
وغيرها على فرض امكان الاطلاع على الجميع موقوف على ثلث مقدمات
الاولى ان فهم فتاويهم لا يكون الا بالحدس بعد اعمال العلوم التي توقف عليها
فهم المرادات من الالفاظ وذلك امر مشكل في الغاية ولذا ترى لهم كثيرا ما يختلفون
في فهم مراد المصنفين حتى ان بعضهم فهم من كلام الشيخ ره في صلوة
الجمعة انه قائل بالوجوب التعيني وبعض اخر انه قائل بالوجوب التخييري و
بعض اخر انه قائل بالحرمة الثانية انه لا يمكن الاطلاع من غير حدس على فتاوى جميع
العلماء بالحس والوجدان لانتشارهم في شرق العالم وغربه فالذي يمكن
الاطلاع عليه حسا هو كلمات ارباب الكتب المصنفة المعروفة فيحصل له
الحدس منها بفتاويهم ثم يحدس بعد ذلك ان سائر العلماء الذين
لم يطلع عليهم موافقون لهم في الفتوى الثالثة انه بعد الحدس بفتاوى الجميع

من فتاوى

من فتاوى من اطلع عليهم يحدس بان راي الامام عليه السلم ايضا موافق لرايهم
فتحصيل الاجماع موقوف على الحدس ثلث مرات فكيف يكون نقله خبرا حسيا
ويمكن دفع المرة الاولى بان فهم الفتاوى من الكلمات لا يعد حدسا
بل هو من قبيل الحس لان المجتهد العالم بجميع العلوم التي يتوقف عليها فهم
الالفاظ لان مقدماته حسية لانها من المسموعات او المبصرات كيف ولو
كان ذلك من قبيل الحدس لوجب رد جميع الروايات التي نقلت بالمعنى
بل رد كل شهادة كان مستندها اللفظ وفهم المعنى من اللفظ كالشهادة بالاقرار
والوصية ونحو ذلك ويشهد له ما عن بعض العلماء من ان المعلومات على ثلثة
اقسام معقول وهو الكليات ومحسوس وهو المحسوسات مثل الشمس و
الالوان ونحوها من الموجودات الخارجية المدركة باحدى الحواس الظاهرة
وكالمحسوس مثل الصفات النفسانية التي لها اثار محسوسة كالشجاعة
التي من اثارها قلع باب خيبر وقتل عمرو وغيره لعنه وكالسخاوة التي
من اثارها اعطاء كذا وكذا وما نحن فيه من قبيل الثالث ويؤيد ما ذكرنا
من الوجه لحدسية الاجماعات المنقولة ما ذكره صاحب الذخيرة من ان الاجماعات
التي نقلها العلماء لا يمكن حملها على ظاهرها من اتفاق الكل بل لا بد من
احد وجوه فاما ان يكون قد حصل لهم الحدس باتفاق الكل بملاحظة علماء
واما لانه حصلت لهم في المقام بعد الاطلاع على فتوى جماعة منهم واما
ان يكون مرادهم بها الشهرة واما ان يكون المراد اجماع ارباب الكتب التي
بايديهم ولهذا اذا اطلعوا على فتوى فقيه آخر يخالفها رجعوا عما افتوا
به لا بد ان يكون مسلما عند الكل ومن ذلك انهم يعملون بشرائع ابن

اذ لا ريب انهم يظنون الاجماع
يحصل بظنهم بالعلماء الذين اطلعوا
على فتاويهم ويستندون اليها في فتواهم

بابويه عند اعواز النصوص ومن ذلك اعتمادهم على تصحيح الصدوق رة على تصحيح شيخه ابن
الوليد وان كان السند مجهولا عنده والحاصل انهم يعتمدون على الاساطين
كل الاعتماد ويزعمون ما راوه حقا وهذا الوجه وان كان مما ذكره السيد
الاستاد دام ظله الا ان الاعتماد على الاساطين واعتقاد حقية فتاويهم لا توجب
اعتقاد كون ما افتوا به مجمعا عليه اذ ليس كل ما هو حق مجمعا عليه فهذا الوجه
لا يصلح لاثبات حجية الاجماعات المنقولة ومنها انهم كثيرا لا يعتنون بالمخالف
بسبب وجدان الخطاء منه في بعض المقامات سيما اذا كان معاصرا لهم
فيدعون الاجماع مع وجود المخالف ومن ذلك ادعاء السيد قده الاجماع في
مسئلة وجوب الغسل بوطي الدبر وعدم اعتنائه بمخالفة الصدوق رة قائل
انه وصل الى سمعي مخالفة البعض غير مصرح باسمه ولا يخفى ما فيه من الاشعار على
عدم الاعتناء به وهذا كما يعتبر في ذكر السيد الاستاد دام ظله العالي تتمة منه
لان عدم الاعتناء بالمخالف المعلوم لخطائه او معاصرته لا يدل على حجية
الاجماع كما اعترف دام ظله العالي كما هو ظاهر من هذا الكلام حيث جعل وجه
حجية الاجماع خروج المخالف وعدم الاعتناء به لان الاجماع انه لو لم يكن
خارجا كان دعوى الاجماع في محلها وكان الاخبار حسيا ولا ريب انه لا يمكن حصول
الاجماع بانضمام المخالف الا اذا كان جميع من عداه حتى الامام ممن علم الدخول
باتفاقهم وح لا ينفع انضمام المخالف ولا يقدح خروجه ولا يكون الاجماع
حدسيا بل انما لم يبال بخروج المخالف لوجود مناط الحجية في الباقي ومنها
انهم كثيرا ما يدعون الاجماع بمجرد الحظر فتوى الغالب الحاقا للنادر بالمعدوم
وكثيرا ما في سائر الفقهاء انهم كثيرا ما يدعون الاجماع بمجرد وجود اصل مجمع

على
اصلا لان هذا المخالف لو انضم
فرض عدم مخالفته كان يحصل
الى من عداه ...
الاجماع ...

عليه

عليه في المسئلة او قاعدة مجمع عليها كما سيأتي ان شاء الله تعالى ثم تفصيل الامر الثاني قاعدة اللطف
على ما نقل عن الشيخ رة في العدة وعن غيره من المتقدمين وهو قابل للاستناد
اليها كما حقق في محله فاذا علم او احتمل استناد الحاكي للاجماع اليها لم يمكن
الاعتماد على حكايته والمفروض ان اجماعات الشيخ كلها وكذا البعض ممن تقدم
عليه ممن استند الى تلك الطريقة مستندة الى هذه القاعدة لما عرفت من كلام
المتقدم في الامر الاول مضافا الى تصريحه بانحصار طريق تحصيل الاجماع في تلك
القاعدة في عدة مواضع من العدة وغيرها من كتبه على ما نقلها شيخنا الاستاد
ان الاستناد الى هذا الوجه ظاهر كل من اشترط في تحقق الاجماع عدم مخالفة
احد من علماء العصر كفخر الدين والشهيد والمحقق الثاني قال في الايضاح في
مسئلة ما يدخل في المبيع من عادة المجتهد انه اذا تغير اجتهاده الى التردد او الحكم
بخلاف ما اختاره اولا لم يبطل ذكر الحكم الاول بل يذكر ما ادى اليه اجتهاده ثانيا في موضع
آخر لبيان عدم انعقاد اجماع اهل عصر اجتهاده الاول على خلافه وعدم انعقاد
اجماع اهل العصر الثاني على كل واحد منهما وانه لم يحصل في الاجتهاد الثاني مبطل
للاول بل معارض لدليله مساو له انتهى اقول توضيح مراده ره انه اذا تغير راي
المجتهد لم يبطل ذكر الحكم الاول بضرب الخط عليه او حكه او امثال ذلك بل يتركه
على ما هو عليه ويذكر الحكم الذي ادى اليه اجتهاده الثاني وتوقفه في
موضع آخر لانه لا يترتب عليه ثمرات فيما اذا كان اجتهاده الاول مخالفا لسائر
علماء ذلك العصر سواء كان مخالفا لاهل عصر اجتهاده الثاني ام لا وكذا
اذا كان اجتهاده الثاني مخالفا لسائر علماء عصره سواء كان مخالفا
لسائر علماء عصر اجتهاده الاول ايضا ام لا من تلك الثمرات بيان عدم انعقاد

غيره م

من اراد الاطلاع عليها فليرجع الى ... رسالة شيخنا الاستاد ...

اجماع اهل عصر اجتهاده الاول على خلاف فتواه في اجتهاديه الاول والثاني لان المفروض
انه نفسه كان على خلافهم وخروجه قادح في تحقق الاجماع ومنها بيان عدم
انعقاد اجماع اهل العصر الثاني على خلاف شيء من اجتهاديه لما ذكر من
قادحية خروج نفسه في الاجماع فلو كان سائر علماء العصر الثاني مخالفين
لكل واحد من اجتهاديه لم يكن به باس اذ لا ينعقد بهم الاجماع فقوله على كل
واحد منهما بتقدير مضاف بقرينة قوله قبل ذلك على خلافه فتواه على خلاف كل
منهما ومعناه على خلاف شيء منهما على سبيل عموم النفي لا نفي العموم فهو من
قبيل ان الله لا يحب كل مختال فخور ويحتمل عدم تقدير المضاف يعني لبيان
عدم انعقاد اجماع اهل العصر الثاني على شيء منهما لعدم اتفاقهم على
شيء منهما لاختصاص كل من الاجتهادين به بل لو فرضنا موافقة من عداه
من اهل العصر الثاني مع شيء من اجتهاده ايضا لم ينعقد عليه الاجماع
لمخالفة نفسه له في الاجتهاد الآخر لانه بالنسبة الى اجتهاديه
كمجتهدين مختلفين حيث ان احدهما موافق لسائر اهل العصر الثاني و
هو هو بنفسه بالنسبة الى اجتهاده الذي وافقهم فيه وثانيهما مخالف لهم
وهو هو بنفسه بالنسبة الى اجتهاده الآخر فجميع اهل عصر واحد لم يتفقوا على
فتوى واحدة لانه وان صار بمنزلة شخصين مختلفي العصر بل بمنزلة شخصين
من اهل عصر واحد وما ذكره من الوجه كما يدل على عدم انعقاد اجماع اهل
عصر الثاني على شيء من اجتهاديه كذا يدل على عدم انعقاده على خلاف
شيء منهما ومنها انه لم يحصل في الاجتهاد الثاني مبطل للاجتهاد الاول بل انما
حصل معارض مساو لدليله يعني لم يقم دليل قطعي على بطلان الاجتهاد الاول

فرض م

شخصين الا انه لم يصر
بمنزلة شخص

لان

لان الاجتهاد انما هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن فدليله لا يكون الا ظنيا فان
كان دليل الاجتهاد الثاني موافقا للاول من جميع الوجوه تغير الاجتهاد الاول
الى التردد وان كان مساويا له في مجرد كونه ظنيا ولكن يوجد مع الثاني
مرجح من المراجح المعتبرة تغير الاجتهاد الاول الى الحكم بخلاف ما اختاره
اولا كلا ما هاهنا على ما بينا من صدر كلامه وذيله وكيف كان فكلامه صريح
في ان مخالفة الواحد في تحقق الاجماع حتى مخالفة نفس المجتهد لسائر
علماء عصره وان اتفق من عداه وهذا غير مستقيم الا على قاعدة اللطف
كما لا يخفى ثم قال شيخنا الاستاد وقد اكثر في الايضاح من عدم الاعتداد
بالخلاف لانقراض عصر المخالف وظاهره الانطباق على هذه الطريقة
كما لا يخفى وقال في الذكرى ظاهر العلماء المنع عن العمل بقول الميت محتجين
بانه لا قول للميت ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه ميتا واستدل المحقق
الثاني في حاشية الشرايع على انه لا قول للميت بالاجماع على ان خلاف الفقيه
الواحد لسائر اهل عصره يمنع من انعقاد الاجماع اعتدادا بقوله واعتبارا
بخلافه فاذا مات وانحصر اهل العصر في المخالفين له انعقد وصار قوله
غير منظور اليه ولا يعتد به انتهى ثم نقل كلام المحقق الداماد ثم قال
وكذا كانه لاجل مراعاة هذه الطريقة التجأ الشهيد في الذكرى الى توجيه الاجماعات
التي ادعاها جماعة في المسائل الخلافية مع وجود المخالف فيها بارادة
غير المعنى الاصطلاحي من الوجوه التي حكاها عنه في لم ولو جامع الاجماع
وجود الخلاف ولو من معلوم النسب لم يكن داع الى التوجيهات المذكورة
مع بعدها او اكثرها انتهى كلامه رفع مقامه وهو متين جدا الا ان

العمل م

هذه م

فيه شيئا وهو انه استشهد فيما تقدم عند بيان ان الاجماع باصطلاح
العامة والخاصة اتفاق الكل بكلام المحقق الثاني في حاشية الشرائع
واحاله الى ما سيجيء وهو ما نقلناه عنه من انه لا قول للميت الخ وانت
خبير بعدم امكان الاستدلال بكلام واحد على المقامين لان المدعى في
المقام المتقدم قادحية خلاف الواحد ايضا في الاجماع الاصطلاحي
ولو كان في الباقين مناط حجية الاجماع والمدعى في هذا المقام ان
طريقته طريقة اللطف فلذا عدّ مخالفة الواحد قادحا ولا ريب
في ان نحو هذا الكلام محتمل لارادة الامرين على سبيل منع الجمع فلا يمكن
بمجرد هذا الكلام ان ينسب اليه ان طريقته طريقة اللطف واذا عرفت
حال كلام المحقق الثاني فقس عليه سائر الكلمات نعم يمكن ان يقال كل
كلام من هذا القبيل اذا ذكر في مقام تعريف الاجماع وبيان الاصطلاح
فيه فهو ظاهر في مقامنا هذا وكيف كان فلا يمكن الاستدلال بكلام واحد
على المقامين الامر الثالث الحدس وهو على وجهين احدهما ان يكون
من طريق لو علمنا به ما اخطأنا في استكشافه وهذا على وجهين الاول
ان يحصل الحدس الضروري من مباد محسوسة بحيث يكون الخطاء فيه من
قبيل الخطاء في الحس فيكون بحيث لو حصل لنا ذلك الطريق لحصل لنا العلم
كما حصل له كما لو حدس زيد بسبب اخبار العادل بل العدول بقول الامام ع
من سماع فتاوى جميع العلماء من زمان النبي صلى الله عليه وآله الى زمانه او
رؤية فتاويهم وكما لو حدس عمرو زيد بسبب اخبار العادل بل العدول
الثاني ان يحصل من اخبار جماعة اتفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطاء

في المقام المتقدم واذا
ذكر في مقام الاستدلال
ومقام بيان مناط
الحجية فهو ظاهر

لكن

لكن ليس اخبارهم ملزوما عاديا لقول الامام ع بحيث لو حصل لنا علمنا به ايضا
ثانيهما ان يكون من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطاء كما علمنا
ذلك منه في موارد وما استظهرنا ذلك منهم في موارد اخر وسيجيء
جملة منها بل علمنا بغلطات كثيرة منها في موارد كثيرة واذا عرفت ان خبر المخبر
بالاجماع المتضمن للاخبار عن الامام ع لا يخلو من الامور الثلثة المتقدمة
وهي السماع عن الامام ع مع عدم معرفته بعينه واستكشاف قوله ع من قاعدة
اللطف وحصول العلم من الحدس وظهر لك ان الاول هنا غير متحقق عادة
لاحد من نقلة الاجماع تعين كون المستند احد الاخرين واذا عرفت
ان الثاني ليس طريقا للعلم فلا يسمع دعوى من استند اليه او احتمل استناده
اليه وان الثالث على اقسام لا يمكن قبول قول الناقل في جميعها بل في بعضها غير
معلوم التحقق كالقسم الاول منه لو لم نقل انه لم نعلم بانه معلوم عدم
التحقق عرفت انه لا بد من التوقف في العمل بالاجماعات المنقولة فان قلت
ظاهر لفظ الاجماع اتفاق الكل ومن المعلوم ان حصول العلم بالحكم من اتفاق
الكل كالضروري لحدس المخبر مستند الى مباد محسوسة ملزومة لمطابقة
قول الامام ع قلت اما ان يجعل المخبر به نفس ما استفاده من الاتفاق وهو قول
الامام ع نظير الاخبار بالعدالة لان المخبر به وان لم يكن محسوسا ولكنه ملحق
بالمحسوس لان له اثار محسوسة يبعد الخطاء فيه من قبيل الخطاء في المحسوسات فلا يعتنى
باحتماله كما في الاخبار بالعدالة والسخاوة التي لها اثار محسوسة واما ان يجعل
المخبر به نفس الاتفاق المستلزم عادة لقول الامام ع ويكون نفس
المخبر به محسوسا نظير الاخبار بامور تستلزم العدالة او الشجاعة او السخاوة

والشجاعة
حاتم

وقد اشار الى الوجهين السيد الكاظمي ره في شرحه على الوافية على ما حكاه
عنه ~~على ما حكاه عنه~~ شيخنا الاستاد ره بكلام طويل من اراده رجع اليه قلت
اولا ان الظاهر وان كان ذلك الا انا نعلم انه لم يحصل له العلم به الا بالحدس
الغير المعتبر لعدم امكان الاطلاع على اتفاق الكل من طريق الحس كما عرفت
في الامر الاول وثانيا ان الظاهر من لفظ الاجماع هو اتفاق اهل عصر
واحد لا جميع الاعصار كما يظهر من تعاريفهم له وسائر كلماتهم ومن المعلوم
ان اتفاق اهل عصر واحد مع قطع النظر عن موافقة اهل الاعصار
المتقدمة ومخالفتهم لا يوجب عن طريق الحدس العلم الضروري بصدور الحكم
عن الامام ع لاحتمال مخالفة من تقدم عليهم او اكثرهم نعم يفيد العلم للقائل
بتمامية قاعدة اللطف التي هي بمعزل عن الصحة مع ان اهل عصر واحد منهم
لا يمكن الاطلاع عليهم اذا كثروا وانتشروا في اطراف الارض كما في
الاعصار السابقة بحيث يقطع بعدم من سوى من اطلع عليهم منهم نعم
اذا كان العلماء في عصر قليلين بحيث يمكن الاحاطة بارائهم وبعدم من سوى من
اطلع عليهم امكن ادعاء الاجماع الا ان مثل هذا الامر المحسوس لا يستلزم عادة
موافقة الامام ع فالمحسوس المستلزم عادة لقول الامام ع مستحيل التحقق
للناقل والممكن المتحقق غير مستلزم عادة له وكيف كان فهذه الاجماعات
المنقولة المتداولة تحتمل وجوها احدها ان يكون مستندة الى قاعدة اللطف
ولكنه مشروط بامرين احدهما كون العلماء في عصر قليلين يمكن الاطلاع
على اتفاقهم الثاني انه على فرض كثرتهم وانتشارهم يتوقف على حصول الحدس
باتفاق الكل ثانيها ان يراد بها اتفاق المعروفين بالفتوى دون كل قابل

علماء

للفتوى

للفتوى من اهل عصره او مطلقا وهذا وان كان خلاف ظاهر لفظ الاجماع الا
انه يمكن ان يعتمد في ذلك الى القرينة الحالية التي هي عدم تمكنه من معرفة
اتفاق الجميع خصوصا اذا كان ظاهر اللفظ اتفاق جميع علماء الامصار الا من
شذ ثالثها ان يراد بها اتفاق الكل ولكن استفاده من اتفاق المعروفين من
اهل عصره بحدسه اتفاق من عداهم ثم استفاد اتفاق اهل سائر الاعصار
ولا يخفى ان هذه الاستفادة ليست ضرورية وان كانت قد تحصل لان اتفاق
جميع اهل عصره فضلا عن المعروفين منهم لا يستلزم عادة اتفاق غيرهم ممن
قبلهم خصوصا بعد التخلف في كثير من الموارد ليس المقام مقام ذكرها ولو فرض
حصوله للناقل كان من باب الحدس الحاصل عما لا يوجب العلم عادة نعم لا
يبعد ان يقال ان اتفاق المعروفين من اهل العصر امارة ظنية على اتفاق
الكل لان الغالب في الاتفاقيات عند المعروفين كونها اتفاقية عند من تقدمهم
بل قد يحصل العلم بضميمة امارات اخر لكن الكلام في ان الاتفاق ليس مستندا
الى الحس او الحدس اللازم عادة للحس ومن هذا القبيل ما اذا علم اتفاق
الكل من اتفاق جماعة لحسن ظنه بهم والى ما ذكرنا يرجع كلام المحقق في
اوائل المعتبر ومن المقلدة من لو طالبته بالدليل المشار اليه ادعى الاجماع لوجوده
في كتب الثلاثة وهو جهل ان لم يكن تجاهلا فان توصيف المدعي بالتقليد
مع انا نقطع بانه لا يدعي الا عن علم لا عن حفظ اسناده في دعواه الى حسن
الظن بهم وان جزم به ليس في محله رابعها ان يكون استفادة اتفاق الكل
على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالاصل عند عدم الدليل او بالعموم عند
عدم وجدان المخصص او بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض او من

عند الجميع والغالب في الاتفاقيات
عند اهل عصر كونها
اتفاقية م

المخصص م

اتفاقهم على مسئلة اصولية نقلية او عقلية يستلزم القول بها الحكم في
المسئلة المفروضة مثل الاتفاق على كون الامر للوجوب والنهي للتحريم وعلى
كون الفاظ العموم حقيقة فيه او على كون القرعة لكل امر مشكل او على طرح
خبر يخالف كتاب الله او سنة نبيه صلى الله عليه وآله الى غير ذلك من الامور
المتفق عليها التي يلزم من القول بها على فرض عدم المعارض الحكم على طبقها
في المسئلة ولا ريب ان نسبة مثل هذا الحكم الى العلماء ناشئة من مقدمتين
اثبتهما المدعي باجتهاده احديهما كون ذلك الحكم الامر المتفق عليه مقتضيا و
دليلا للحكم لولا المانع ثانيتهما انتفاء المانع ولا ريب ان الاستناد الى مثل
هذا الخبر غير جائز عند احد من العاملين بخبر الواحد والظاهر ان الاجماعات
المتعارضة من شخص واحد او من معاصرين او متقاربي العصر وان رجوع
المدعي عن الفتوى التي ادعى الاجماع فيها وان دعوى الاجماع في المسائل
الغير المعنونة في كلمات من تقدم على المدعي وكذا في المسائل التي اشتهر
خلافها بعد المدعي بل في زمانه بل فيما قبله كل ذلك مبني على الاستناد في
نسبة القول الى العلماء الى هذا الوجه ولا باس بالاشارة الى موارد صرح
المدعي بنفسه او غيره في مقام توجيه كلامه فيها بذلك فمن ذلك ما وجه المحقق به
دعوى المفيد والمرتضى ان من مذهبنا جواز ازالة النجاسة بغير الماء من المايعات
بل نقل هذا التوجيه عن نفس المرتضى ره حيث قال واما قول السائل كيف
اضاف المفيد والسيد ذلك الى مذهبنا ولا نص فيه فالجواب اما علم الهدى
فانه ذكر في الخلاف انه انما اضاف ذلك الى مذهبنا لان من اصلنا العمل بالاصل
ما لم يثبت الناقل وليس في الشرع ما يمنع الازالة بغير الماء من المايعات

ومن ذلك

ومن ذلك ما عن الشيخ في مسئلة حيث انه ذكر فيما اذا بان فسق الشاهدين بما يوجب
القتل بعد القتل بانه يسقط القود ويكون الدية من بيت المال قال دليلنا
اجماع الفرقة فانهم رووا ان ما اخطأت القضاة ففي بيت مال المسلمين
انتهى فعلل كون الدليل هو الاجماع بوجود الرواية العامة عند الاصحاب وقال
غيره بعد ذلك فيما اذا تعددت الشهود فيمن اعتقه المريض وعتق كل واحد منهم
الاخر ولم يف الثلث بالجميع انه يخرج السابق بالقرعة قال دليلنا اجماع الفرقة
واخبارهم فانهم اجمعوا على ان كل امر مجهول فيه القرعة ومن ذلك ما عن
المفيد ره في فصوله حيث انه سئل عن الدليل على ان المطلقة ثلثا في مجلس
واحد يقع منها واحدة فقال الدلالة على ذلك من كتاب الله عز وجل وسنة
نبينا ص واجماع المسلمين ثم استدل من الكتاب بظاهر قوله تعالى الطلاق
مرتان ثم بين وجه الدلالة ومن السنة قوله ص كل ما لم يكن على امرنا فهو رد وقال
ما وافق الكتاب فخذوه وما لم يوافقه فاطرحوه وقد بينا ان المرة لا
تكون المرتين ابدا وان الواحدة لا تكون ثلثا فاوجبت السنة ابطال
طلاق الثلث واما اجماع الامة فهم مطبقون على ان ما خالف الكتاب
والسنة فهو باطل وقد تقدم وصف خلاف الطلاق بالكتاب والسنة
فحصل الاجماع على ابطاله انتهى وحكي عن الحلي في السرائر الاستدلال
بمثل هذا ولعل وجهه لانه الابدال الطلاق هو ازالة علقة النكاح فلا
يعقل تحققه مرتين او ثلث في مجلس واحد ولو تعددت صيغة الطلاق
الا اذا عادت العلقة بين المرتين او الثلث برجوع او عقد جديد بان
ثم يرجع يطلق او يعقد عليها ثم تطلق ثم يرجع ثم يطلق والا تقع الصيغة الثانية

والثالثة لغوا لتحقق الازالة بالاولى فلم يبق علقة حتى تزال بالثانية و
الثالثة واذا عرفت عدم معقولية وقوع المتعدد بتعدد الصيغة عرفت حال
ما لم يتعدد الصيغة بطريق اولى مثل ان يقول انت طالق ثلثا فمعنى قوله
لا تكون المرة مرتين الخ انه لا يكون الازالة مرة ازالتين ابدا وبعد ما
كشفت وجه الدلالة رجعت الى السرائر حيث انه نقل كلاما بعينه فالعد
كلام طويل ذكره في جواب مكاتبة بعض اهل الخلاف الذي كان بينه وبينه
موانسة حيث سئله عن وقوع الطلاق الثلث على مذهب الشيعة وعن حكمه
على مذهب فقهاء اهل البيت عليهم السلام الى ان قال الذي يدل على صحة ما ذهب قال انه لا يقع الا واحدة اجماع
اليه الشيعة قوله تعالى الطلاق مرتان ومن المعلوم انه تعالى لم يرد بذلك الخبر ودليل الشيعة عليه
لانه لو اراده لكان كذبا وانما اراد الامر فكانه قال طلقوا مرتين وجرى اهل البيت عليهم السلام
مجرى قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وكقوله تعالى
ومن دخله كان آمنا والمراد بذلك يجب ان يؤمنوه والمرتان لا تكونان
الا واحدة بعد اخرى ومن جمع الطلاق في كلمة واحدة لا يكون مطلقا
مرتين كما ان من اعطى درهمين مرة واحدة لا يعطيهما مرتين الى ان قال
ودليل آخر على اصل المسئلة وهو ان يقال الطلاق الثلث بلفظ واحد
بمنزلة الواحدة من غير ان يتخلله رجعة لا يقع منها الا الواحدة والدليل على
ذلك من كتاب الله تعالى ومن سنة نبيه ص ومن اجماع المسلمين ومن قول امير
المؤمنين ع ومن قول ابن عباس ره ومن قول عمر بن الخطاب فاما كتاب الله تعالى
فقد تقرر انه نزل بلسان العرب وعلى مذاهبها في الكلام قال جلت عظمته
قرانا عربيا غير ذي عوج وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين

لهم

باحسان
لهم ثم قال سبحانه في اية الطلاق الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح
فكانت الثالثة في قوله تعالى او تسريح باحسان على قول ابن عباس وفي قوله
تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فوجدنا المطلق اذا
قال لامرأته انت طالق بلفظ واحد يتضمن تطليقة واحدة واذا قال عقيب
هذا اللفظ ثلثا لم يخل من ان يكون اشارة الى طلاق وقع فيما سلف
ثلثا م ثلث مرات والى طلاق يكون في المستقبل او الى الحال فان كان اخبر عن
١٢ الطلاق م الماضي فلم يقع اذن بالذي اوقعه في الحال وانما اخبر عن امر كان وان كان
اخبر عن المستقبل فيجب ان لا يقع بها طلاق حتى يأتي الوقت ثم يطلقها ثلثا
على مفهوم اللفظ والكلام وليس هذان القسمان مما جرى الحكم عليهما
ولا تضمنهما المقال فلم يبق الا انه خبر عن الحال وذلك كذب ولغو بلا اشكال
لان الواحدة لا تكون ابدا ثلثا فلذلك حكمنا عليه بتطليقة واحدة من حيث
تضمنه اللفظ الذي اورده واسقطنا ما لغا فيه واطرحناه اذ كان على
مفهوم اللغة التي نطق بها القران فاسدا وكان مضادا لاحكام الكتاب انتهى
بالفاظه وقال في تقرير السنة والاجماع مثل تقرير المفيد بعينه واما
بقية كلامه فلا ربط لها بالمقام ومن ذلك الاجماع الذي ادعاه الحلي
على المضايقة في قضاء الفوائت في رسالته المسماة بخلاصة الاستدلال
حيث قال نقلا عن طبقات الامامية عليه خلفا عن سلف وعصرا بعد
عصر واجمعت على العمل به ولا يعتد بخلاف نفر يسير من الخراسانيين فان
ابني بابويه والاشعريين كسعد بن عبد الله صاحب كتاب الرحمة و
سعد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمة والقميين

اجمع كمل بن ابرهيم بن هاشم ومحمد بن الحسن بن الوليد عاملون بالاخبار
المضايقة لانهم ذكروا انه لا يجل رد خبر الموثوق براويه وحفظهم لهذه ذكر
ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه وخريت بهذه الصناعة رئيس الاعاجم
الشيخ ابو جعفر الطوسي مودع لاخبار المضايقة في كتب مصنفة ومخرجها
اذاعتها باسمه ونسبه برهم لم يعترض خلاف انتهى ولا يخفى ان ادعاء الاجماع
على المضايقة مستندا الى الحل بين من وجوه منها دلالة ذكر الخبر على عمل الذاكر
به ولا يخفى ما فيه لان علماء الحديث والرواة كانوا يذكرون في كتبهم جميع
الروايات الواردة في مسئلة مع ان اكثرها متعارضة وفيها ضعاف غير صالحة
للعمل بها بل كانوا يذكرونها لفوائد اخر يترتب على ذكرها ولذا نرى كل من
ذكر اخبار المضايقة ذكر اخبار المواسعة ايضا ومنها انهم فهموا منها وجوب
الفور فلعلهم كانوا فهموا منها تاكد الاستحباب بالقراين الخارجية ومنها
كون رواة تلك الاخبار موثوقا بهم عندهم مع انه لا يلزم من كونهم موثوقا
بهم عند الحلي ره كونهم كذلك عندهم ومنها انه اذا كان الرواة موثوقا
بهم وجب علمهم بها مع انه لا يلزم من كونهم موثوقا بهم علمهم بها كما نرى
الحلي ره لا يعمل باخبار الاحاد وان كانوا ثقات ومنها انه اذا اتفق العلماء
على حكم وجب كونه حقا صادرا عن الامام ع ولو كان مستند فتواهم
مثل خبر الواحد مع انه لا يوجب القطع خصوصا عند من يخطئ العمل بخبر
الواحد بل كل علم استنادا المفتي الى مدرك لا يصلح للركون اليه من
جهة الدلالة او المعارضة لم يؤثر فتواه في الكشف عن قول الامام ع
ومن ذلك ما ادعاه الحلي ره من الاجماع على وجوب فطرة الزوجة على

الزوج

ثبت الكتب
حفظه للتالي الغير
المحفوظ
الحديث بالكسر والتشديد
الدليل الحادق الدائم
مجمع

بلغ

الزوج ولو كانت ناشزة ورده المحقق ره بان احدا من علماء الاسلام
لم يذهب الى ذلك فان الظاهر ان الحلي ره انما اعتمد في استكشاف الاجماع
على تدوين العلماء للروايات الدالة باطلاقها على وجوب فطرة الزوجة
على الزوج فتخيل ان الحكم معلق على الزوجية من حيث هي ولم يتفطن
لكون الحكم من جهة العيلولة او وجوب النفقة فكيف يجوز الاعتماد في
مثله على الاخبار بالاجماع الكاشف عن قول الامام ع ويقال انها سنة بحكمه
وما ابعد ما بين ما استند اليه الحلي ره في هذا المقام وبين ما ذكره المحقق
نقلا عنه حيث قال ان الاتفاق على لفظ مطلق شامل لبعض افراده الذي
وقع فيه الكلام لا يقتضي الاجماع على ذلك الفرد لان المذهب لا يصار اليه
من اطلاق اللفظ ما لم يكن معلوما من القصد لان الاجماع مأخوذ من قولهم
اجمعوا على كذا اذا عزموا عليه فلا يدخل في الاجماع على الحكم الا من علم
القصد اليه كما انا لا نعلم مذهب عشرة من الفقهاء الذين لم ينقل
مذهبهم لدلالة عموم القران وان كانوا قائلين به انتهى كلامه رفع مقامه
اقول كما ذكرنا تبعا لشيخنا الاستاذ من ان نسبة الحكم في المسئلة المخصوصة
الى العلماء تتوقف على مقدمتين اثبتهما الناقل باجتهاده في الموارد
المذكورة انما هو في كل مورد كان الاجماع على لفظ عام او مطلق
لعمومه او اطلاقه للفرد الذي وقع الكلام فيه ونحو ذلك مما يحتاج
اثبات حكم الفرد بالاجماع الى تينك المقدمتين واما اذا وقع الاجماع
على قاعدة كلية وعموم حكم في اللب من غير مدخلية لفظ مثل انه
يحصل بدعوى الاجماع اجماع العلماء على حرمة قتل كل مسلم غير مهدور

الدم او حرمة جميع افراد اللواط او الزنا من غير استناد ذلك الى لفظ فلا ريب
ان نسبة الحكم في فرد خاص من العام الى العلماء واجماعهم غير متوقف على
شيء من تينك المقدمتين اذ ليس معنى تحصيل الاجماع على القاعدة الكلية
والعموم الا القطع باتفاق الجميع على كل جزئي من جزئيات القاعدة وكل فرد
من افراد العموم مستقلا لما حقق في محله من ان دلالة العام الاصولي على افراده
من باب المطابقة والاستقلال فكانهم نصوا على كل جزئي وفرد فلا يتوقف
استفادة حكم الجزئي والفرد الى اعمال الاجتهاد اصلا واما اذا انعقد
الاجماع على العمل بالاصل في موارد عدم الدليل فانما يحتاج الى الاجتهاد اصلا
مرة واحدة وهي انه ليس في المقام الخاص دليل واما ان الاصل دليل ومقتضى
للحكم لولا الدليل فلا يحتاج الى الاجتهاد بل انما ثبت بالاجماع وهكذا
اذا انعقد على العمل بالعام الغير المخصص والخبر بلا معارض لا يحتاج الى
الاجتهاد الا في عدم المخصص والمعارض الا ان يحتاج فهم العموم ومدلول
الخبر ايضا الى الاجتهاد ثم يحتاج حكم المورد الخاص فيصير مرتبة محتاجا به
الى الاجتهاد مرتين ولا بد من حمل كلام شيخنا الاستاذ على امثال ذلك
ويدل عليه ان اكثر امثلته من هذا القبيل وبالجملة قد تحصل مما ذكرنا من اول
الكلام الى هنا ان الناقل للاجماع ان احتمل في حقه تتبع فتاوى الكل حتى
الامام ع فلا بد من حمل كلامه عليه لظهوره فيه ولا اشكال في حجيته وفي
انه كالخبر الواحد اذ لا يشترط في حجيته معرفة الامام ع تفصيلا حين السماع
منه ولكن هذا الفرض مقطوع العدم بل المدعى ايضا لا يدعيه على هذا
الوجه ولعبد هذا ان احتمل في حقه تتبع فتاوى جميع المجمعين غير الامام ع

قوم

المستلزمة

بلغ

المستلزمة لموافقة قول الامام ع فالظاهر حجية خبره للمنقول اليه ان جعلنا المناط
في حجية تعلق خبره بالمنكشف وهو قول الامام ع لما عرفت من ان الخبر الحدسي
المستند الى احساس اثار المخبر به ولوازمه العادية او احساس ما هو ملزوم له
عادة كالخبر الحسي في وجوب القبول ولا ريب انه داخل في نقل السنة بخبر
الواحد فيلحق به واما ان جعلنا في حجية تعلق خبره بنفس الكاشف الذي
هو من الامور المحسوسة المستلزمة ضرورة لامر حدسي وهو قول الامام فحجية
موقوفة على استفادة حجية مطلق خبر العادل الحسي من مفهوم الاية ليشمل
كل خبر وان لم يكن من قبيل نقل السنة لان نقله على هذا الفرض ليس داخلا
في نقل السنة في نقل السنة بخبر الواحد فلا يشمله سائر ادلة حجية خبر الواحد
لاختصاصها بالخبر المصطلح عليه فان قلنا بدلالة اية النبأ على حجية كل خبر حسي
كان ما نحن فيه داخلا في عمومه فاذا ثبت الاتفاق المستلزم عادة لقول الامام
ثبت لازمه ايضا ولكن قد عرفنا الاستشكال في استفادة ذلك من اية
النبأ لكونها في مقام بيان القضية المهملة فلا اطلاق لها فلا بد على
حجية خبر العادل اصلا فراجع ولكن شيخنا الاستاذ بنى على حجيته على كل
من الوجهين وكانه على القول بتمامية اية النبأ اذ لم نجد ولا ذكر هو قدس سره
عليه دليلا سواها وكيف كان فقد عرفت سابقا القطع بانتفاء هذا
الاحتمال ايضا خصوصا اذا اراد الناقل اتفاق جميع علماء الاعصار نعم لو فرضنا
قلة العلماء في عصر بحيث يمكن احاطته بهم امكن دعوى اتفاقهم عن حس
ولكن هذا غير مستلزم عادة لموافقة الامام ع نعم يكشف عن موافقته
عليه السلام على طريقة اللطف الباطلة عند الاكثر فعلى هذا اذا علم

عدم استناد دعوى اتفاق العلماء المتشتتين في الاقطار الذي يكشف عادة عن موافقة الامام ع الا الى الحدس الناشي عن احد الامور المتقدمة التي مرجعها الى حسن الظن او الملازمات الاجتهادية فلا عبرة بنقله لان الاخبار بقول الامام ع حدسي غير مستند الى حس ملزوم له عادة حتى يكون نظير الاخبار بالعدالة المستندة الى الآثار الحسية والاخبار بالاتفاق ايضا حدسي كما عرفت ومما ذكرنا من ان الدليل على اعتبار الخبر الحسي اذا لم يكن المخبر به هو السنة تعرف ما في كلام شيخنا الاستاد ره حيث قال ثم يبقى هنا شيء وهو ان هذا المقدار من النسبة المحتمل استناد الناقل فيها الى الحس يكون خبره حجة فيها لان ظاهر الحكاية محمول على الوجدان الا اذا قام هناك صارف والمعلوم من الصارف هو عدم استناد الناقل الى الوجدان والحس في نسبة الفتوى الى جميع من ادعى اجماعهم واما استناد نسبة الفتوى الى جميع ارباب الكتب المصنفة في الفتاوى الى الوجدان في كتبهم بعد التتبع فامر محتمل لا يمنعه عادة ولا عقل الى ان قال ورب ناقل الاجماع غالبا انما يستند في النسبة الى صدور الفتوى عن جميع المعروفين من اهل الفتاوى ولا يقدح في ذلك انا نجد الخلاف في كثير من موارد دعوى الاجماع اذ من المحتمل ارادة الناقل من عدا المخالف فتتبع كتب من عداه ونسب الفتوى اليهم بل لعله اطلع على رجوع من نجده مخالفا فلا حاجة الى حمل كلامه على من عدا المخالف وهذا المضمون المخبر به عن حس وان لم يكن مستلزما بنفسه عادة لموافقة الامام ع الا انه قد يستلزمه بانضمام امارات اخر يحصلها المتتبع او بانضمام اقوال المتاخرين من دعوى

بلغ

الاجماع الى ان قال وبعض هذا المجموع وهو اتفاق اهل الفتاوى المأثورة عنهم وان لم يثبت لنا بالوجدان الا ان المخبر قد اخبر به عن حس فيكون حجة كالمحسوس لنا وكما ان مجموع ما يستلزم عادة لصدور الحكم عن الامام ع اذا اخبر به العادل عن حس قبل منه وعمل بمقتضاه فكذا اذا اخبر العادل ببعضه عن حس الى ان قال نعم لو كانت الفتاوى المنقولة اجمالا بلفظ الاجماع على تقدير ثبوتها لنا بالوجدان مما لا يكون بنفسها او بضميمة امارات اخر مستلزمة عادة للقطع بقول الامام ع وان كانت قد تفيده لم يكن معنى لحجية خبر الواحد في نقلها تعبدا لان معنى التعبد بخبر الواحد في شيء ترتيب لوازمه الثابتة له ولو بضميمة امور اخر الى ان قال وبالجملة فمعنى حجية خبر العادل وجوب ترتيب ما يدل عليه المخبر به مطابقة او تضمنا او التزاما عقليا او عاديا او شرعيا دون ما يقارنه احيانا ثم ان ما ذكرنا لا يختص بنقل الاجماع بل يجري في لفظ الاتفاق وشبهه بل يجري في نقل الشهرة ونقل الفتاوى عن اربابها تفصيلا ثم انه لو لم يحصل من مجموع ما ثبت بنقل العادل وما حصله المنقول اليه بالوجدان من الامارات والاقوال القطع بصدور الحكم الواقعي عن الامام ع لكن حصل منه القطع بوجود دليل ظني معتبر بحيث لو نقل الينا لاعتقدناه تاما من جهة الدلالة وفقد المعارض كان هذا المقدار ايضا كافيا في اثبات المسألة الفقهية بل قد يكون نفس الفتاوى التي نقلها الناقل للاجماع اجمالا مستلزما لوجود دليل معتبر فيستقل الاجماع المنقول بالحجية بعد اثبات حجية خبر العادل في المحسوسات الا اذا منعنا كما تقدم سابقا عن استلزام

اتفاق ارباب الفتاوى عادة لوجود دليل لو نقل الينا لوجدناه تاما وان كان قد يحصل العلم بذلك من ذلك الا ان ذلك شيء قد يتفق ولا يوجب ثبوت الملازمة العادية التي هي المناط في الانتقال من المخبر به اليه الا ترى ان اخبار عشرة بشيء قد يوجب العلم به لكن لا ملازمة بينهما عادة بخلاف اخبار الف عادل محتاط في الاخبار وبالجملة يوجد في الخبر مرتبة تستلزم عادة لتحقق المخبر به لكن ما يوجب العلم احيانا قد لا يوجبه وفي الحقيقة ليس هو بنفسه الموجب في مقام حصول العلم والا لم يتخلف انتهى كلامه رفع مقامه وبعد ما عرفت من عدم الدليل على اعتبار مطلق الخبر الحسي تعرف انه لا يترتب فائدة على نقل شيء من الامور المذكورة من اول كلامه الى آخره الا نقل ما يستلزم بنفسه لموافقة الامام ع بناء على جعل المخبر به هو قول الامام ع كما عرفت وبالجملة فحجية كل ما يدخل تحت حكاية السنة بخبر الواحد والا فلا ولكن شيخنا الاستاد ره بعد اعترافه بترتب الفائدة المذكورة على نقل الامور المذكورة قال بعد ذلك وبعد نقل كلام الشيخ اسد الله التستري الذي طوينا عنه لعدم ترتب كثير فائدة على نقله لكن الانصاف ان هذه الفائدة للاجماع المنقول كالمعدومة لان القدر الثابت من الاتفاق باخبار الناقل المستند الى حسه ليس مما يستلزم عادة موافقة الامام ع وان كان هذا الاتفاق لو ثبت لنا امكن ان يحصل العلم بصدور مضمونه لكن ليس علة تامة لذلك بل هو نظير اخبار عدد معين في كونه قد يوجب العلم بصدق خبرهم وقد لا يوجب وليس ايضا مما يستلزم عادة وجود الدليل

الدليل المعتبر حتى بالنسبة الينا لان استناد كل بعض منهم الى ما لا نراه دليلا ليس امرا مخالفا للعادة الا ترى انه ليس من البعيد ان يكون القدماء القائلون بنجاسة البئر بعضهم قد استند الى دلالة الاخبار الظاهرة في ذلك مع عدم الظفر بما يعارضها وبعضهم قد ظفر بالمعارض ولم يعمل به لقصور سنده او لكونه من الآحاد عنده او لقصور دلالته او لمعارضته لاخبار النجاسة وترجيحها عليها بضرب من الترجيح فاذا ترجح في نظر المجتهد المتاخر اخبار الطهارة فلا يضره اتفاق القدماء على النجاسة المستندة الى الامور المختلفة المذكورة وبالجملة فالانصاف بعد التامل وترك المسامحة بابراز المظنون بصورة القطع كما هو متعارف محصلي عصرنا ان اتفاق من يمكن تحصيل فتاواهم على امر كما لا يستلزم عادة موافقة الامام ع كذلك لا يستلزم وجود دليل معتبر عند الكل من جهة او من جهات شتى فلم يبق في المقام الا ان يحصل المجتهد امارات اخر من اقوال باقي العلماء وغيرها ليضيفها الى ذلك فيحصل من مجموع المحصل له والمنقول اليه الذي فرض بحكم المحصل من حيث وجوب العمل به تعبدا القطع في مرحلة الظاهر باللازم وهو قول الامام ع او وجود دليل معتبر الذي هو ايضا يرجع الى حكم الامام ع بهذا الحكم الظاهري المضمون لذلك الدليل لكنه ايضا مبني على كون المجموع من الاقوال والمحصل من الامارات ملزوما عاديا لقول الامام ع او وجود الدليل المعتبر والا فلا معنى لتنزيل المنقول منزلة المحصل بادلة حجية خبر الواحد انتهى كلامه رفع مقامه وانما نقلناه بطوله لاشتماله على كثير فائدة لمن قال باعتبار مطلق الخبر الحسي حتى على ما

حققنا فلا يترتب عليه فائدة اصلا بل من جعله انه لا فائدة في نقل التواتر
لعدم دخوله في حكاية السنة بخبر الواحد فلا يدخل تحت عموم ادلة
خبر الواحد هذا وليعلم ان ما ذكرنا من عدم الدليل على اعتبار مطلق الخبر
الحسي انما هو من باب الالزام على شيخنا الاستاد ره في هذا المبحث
حيث حصر ادلة حجية الخبر الواحد من حيث المخصوص والاتفاق الحاصل
من عمل القدماء واصحاب الائمة عليهم السلم والاخبار الواردة في العمل
بالروايات والايات ثم قال بعدم شمول الاتفاق والاخبار لما عدا الرواية
المصطلح وناقش في دلالة اوضح الايات دلالة وهي اية النبا وتامل
فيها وان قال اولا بدلالتها على اعتبار الخبر الحسي للعادل ولكن
التحقيق وفاقا لرقده فيما سيجيء انشاء الله في بحث خبر الواحد وللفاضل
التستري الذي نقل كلامه شيخنا الاستاد ره في هذا المبحث اعتبار
مطلق الخبر الموثوق به لان عليه بناء العقلاء بل سيجيء انشاء الله ان الاخبار
الدالة على اعتبار خبر الواحد انما هي امضاء طريقة العقلاء ولا
اختصاص لها بالعناية المصطلحة اعني انه يستفاد منها ان بناء اصحاب
الرواية المصطلحة اعتبار مطلق الرواية الموثوق بها ومطلق الخبر الذي
اخبر به الثقة فعلى هذا يترتب على الخبر الحسي في جميع المقامات التي
ادعى شيخنا الاستاد ره جميع الفوائد المذكورة ولكن مقتضى هذا التحقيق
قبول خبر الواحد في الموضوعات فيشكل الامر لاعتبار البينة في كثير منها
بل في كثير منها لا يعتبر البينة ايضا فلا بد اما من القول بان مقتضى
ما ذكرنا قبوله ما لم يثبت الردع من الشارع وقد ثبت في المقامات المذكورة

واما من القول بان امضاء الشارع انما تعلق بما له تعلق بالاحكام ولو كان من
الموضوعات مثل اتفاق العلماء في رجال سند الروايات والاسئلة الواقعة في
الروايات فانها كلها موضوعات لها تعلق بالاحكام الكلية فلا بد من التامل التام
ثم انه ان قلنا باعتبار مطلق الخبر الحسي فهل يلزم منه ثبوت التواتر في خبر
ادعى تواتره ام لا قال شيخنا الاستاد ره بعد كلامه الذي نقلناه ومن جميع
ما ذكرنا يظهر الكلام في المتواتر المنقول وان نقل التواتر في خبر لا يثبت
حجيته ولو قلنا بحجية خبر الواحد لان التواتر صفة في الخبر تحصل باخبار جماعة
تفيد العلم للسامع ويختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات وليس كل
تواتر ثبت لشخص مما يستلزم في نفس الامر عادة تحقق المخبر به فاذا اخبر
بالتواتر فقد اخبر باخبار جماعة افاد له العلم وقبول هذا الخبر لا يجدي
شيئا لان المفروض ان تحقق مضمون المتواتر ليس من لوازم اخبار الجماعة
الثابت بخبر العادل نعم لو اخبر باخبار جماعة يستلزم عادة تحقق المخبر به
بان يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لاخبار جماعة كان اخبر مثلا
باخبار الف عادل او الف بموت زيد وحضور جنازته كان اللازم
من قبول خبره الحكم بتحقق الملزوم وهو اخبار الجماعة فيثبت اللازم
وهو تحقق موت زيد الا ان لازم من يعتمد على الاجماع المنقول وان كان
اختلاف الناقل مستندا الى الحدس غير مستند الى المبادي المحسوسة المستلزمة
للمخبر به هو القول بحجية المتواتر المنقول انتهى كلامه رفع مقامه ولكن يمكن
ان يقال ان ثبوت التواتر على ما يقتضيه اشتراطهم في المتواتر ان يبلغ
المخبرون في الكثرة حدا يمتنع كذبهم اجمع عادة ولو على سبيل السهو والخطاء

كما صرح به في الفصول وقريب منه ما في غيره وهو كون المخبرين بالغين في الكثرة
حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب وهذا عين ما في الفصول
ان اريد بالتواطؤ مجرد كونهم اجمع كاذبين غير تواطؤ وسواء علم
بارادتهم بل على سبيل الاتفاق يعني يمتنع في العادة كذبهم اجمع والظاهر ان
المراد به ما ذكره في الفصول من عدم التواطؤ الارادي على الكذب لا يستلزم
الصدق فلا يحصل العلم بقولهم والحال ان فائدة هذا الشرط حصول العلم
بالصدق وكذا على ما يقتضيه تعريف السيد عميد الدين للمتواتر حيث
قال هو في الاصطلاح خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم
بقولهم وكذا على تعريف بعضهم له بانه خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب
سواء اريد بالتواطؤ التوافق الارادي ام مطلق التوافق بمعنى امتناع
كذبهم اجمع في الواقع وكذا على ظاهر التعريف الذي ذكره شيخنا الاستاد
ره لان ظاهره ان خبر الجماعة هو بنفسه من حيث انه خبر الجماعة يفيد العلم
ولا يكون ذلك الا اذا كان ملازما لصدق مضمونه بسبب كثرة الجماعة
وذلك لان الاخبار بالتواتر معناه انه اخبر به جماعة كثيرة يمتنع كذبهم اجمع
عادة ولو على سبيل السهو والخطاء على ما في الفصول واما احتمال انه يريد
به ان اخبار الجماعة الكذائية من الامور الحسية يجب تصديق المخبر بها
فبعيد جدا كما انه لا ريب على هذا ان حصول العلم بالخبر لا بد ان يستند الى
كثرة الجماعة لا الى الامور الداخلية الاخر من كونهم موصوفين بالصدق
او كون السامع خالي الذهن او كون المخبر به قريب الوقوع ونحو ذلك
بل لا بد ان يكون كثرة الجماعة بحيث يحصل العلم بخبرهم لكل من اطلع عليها

لحصول العلم بوقوع المخبر به لازم عادي للكثرة فاذا ثبت الملزوم بخبر العادل
وجب الحكم بثبوت لازمه وهو وقوع المخبر به في الواقع ومما ذكرنا يظهر
وجه الاعتبار على تعريف السيد عميد الدين ره ايضا واما على تعريفه
بانه خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب فالامر اوضح لانه اخبر عن امر
حسي يجب تصديقه فيه وان اريد به امتناع كذبهم اجمع كما استظهرناه كان
اخبارا عن انه اخبره جماعة كثيرة يمتنع كذبهم اجمع ولو سهوا وخطاء بحيث
كان لازم خبرهم ثبوت المخبر به في الواقع وبالجملة على التقادير يجري مثل
الاخبار بانه اخبره الف عادل بموت زيد وحضور جنازته ودفنه ونحو ذلك
لا يبعد التامل فيما لاحظته من تصريحهم بانه يختلف باختلاف الاحوال ومما لاحظته
ان كون كثرة الجماعة بحيث يكون لازم خبرهم ثبوت المخبر به في الواقع
لا يكون الا بالحدس وان امكن توجيه تصريحهم بانه يختلف باختلاف الاحوال
بان الكثرة التي لازمها وقوع المخبر به في الواقع ايضا تختلف باختلاف
الاحوال مثل كون المخبرين موصوفين بالصدق وعدمه ونحو ذلك وكيف
كان فقبول نقل التواتر واعتباره له معنيان الاول الحكم بثبوت الخبر
الذي ادعي تواتره مثل موت زيد مثلا نظير حجية الاجماع المنقول بالنسبة
الى المسألة التي ادعي عليها الاجماع وهذا هو الذي ذكر شيخنا الاستاد
ره في كلامه الذي نقلناه انه يشترط في قبول خبر الواحد كون ما اخبر به
مستلزما عادة لوقوع متعلقه واما على ما استظهرناه فهو مستلزم دائما لوقوع
متعلقه فلا بد من اعتباره مطلقا الثاني الحكم بثبوت صفة التواتر
للخبر المذكور وكونه خبرا متواترا يترتب عليه بخصوصه جميع الاحكام المترتبة

على الخبر المتواتر من حيث عنوان التواتر كما ادّعاه من يحفظ كل خبر متواتر ثم ان احكام
المتواتر منها ما ثبت لما هو متواتر واقعا عند كل احد مثل ما لو اخبر الف
عادل بكذا مثلا ومنها ما ثبت لما هو متواتر في الجملة ولو عند غير هذا الشخص و
منها ما ثبت لما هو متواتر عند هذا الشخص لا ينبغي الاشكال في ان مقتضى
قبول نقل المتواتر العمل به على المعنى الاول واما على المعنى الثاني مطلقا
على ما استظهرناه وفي الجملة على ما اشترطه شيخنا الاستاد اما اولهما
فلاجل تنزيل المخبر به منزلة الواقع واما ثانيهما فظاهر كما لا
ينبغي الاشكال في عدم العمل به على ثالث وجوه المعنى الثاني الا ان يقال
انه على فرض اعتبار نقل التواتر كان اللازم ترتيب الآثار المترتبة على
المتواتر الواقعي كما في سائر موارد تنزيل الشارع ولاسيما اذا ادعى
الناقل انه اخبره الف عادل مثلا بحيث يكون على تقدير ثبوته متواترا
عند كل احد اذ لا ريب في ترتب احكام المتواتر الثابتة لما هو متواتر عند
هذا الشخص ايضا من غير اشكال وانما الاشكال فيما اذا اخبر بمطلق التواتر
فان صح ما استظهرناه كان الحكم كذلك ودعوى الفرق بين هذا التنزيل
وسائر التنزيلات بانها انما تعلقت بما له واقعية ولو لم يعلم بها احد بخلاف
هذا فانه امر اضافي فربما يكون خبر متواترا عند احد غير متواتر عند الآخر
فلا واقعية له مع قطع النظر عن تعلق العلم به حتى يقال بمعنى تنزيله وجوب
ترتيب احكام الواقع عليه مدفوعة اولا بان المراد بالمتواتر لا بد ان يكون
خبر جماعة كذا شانه من شأنه افادة العلم بالصدق لمن اطلع عليه واعتبار
افادة العلم فعلا بحيث يكون خبر الجماعة قبل اطلاع احد عليه غير متواتر

وبعده

ترتيب
وبعده متواترا بعيد غايته وثانيا على فرض التسليم بان معنى التنزيل وجوب
آثار المتواتر الذي اطلعت عليه وحصل له واقعية بالاطلاع عليه وثالثا
بان صورة الخبر بانه اخبره الف عادل مثلا بحيث يكون على تقدير ثبوته
متواترا لا اشكال في دخولها في المتواتر الواقعي وكيف كان فعدم العمل
به مطلقا كما اختاره شيخنا الاستاد لا يخلو عن الاشكال ومما ذكرنا من
اعتبار نقل المتواتر بالمعنى الاول يعلم انه لا اشكال في جواز الاعتماد على اخبار
الشهيد بتواتر القراءات الثلاث قراءة ابي جعفر واخويه في تجويز القراءة
بها في الصلوة لو كان الحكم بوجوب القراءة في الصلوة مطلقا بكون المقروّ
قرآنا واقعيا قراءة النبي صلى الله عليه وآله من غير اشتراط شيء على ما استظهرناه بالشرط
المتقدم وهو كون ما اخبر به الشهيد من التواتر ملزوما عادة لتحقق القرآنية
على ما اختاره شيخنا الاستاد وكذا لو كان منوطا بالمتواتر الواقعي بالشرط
المتقدم بل مطلقا على ما استظهرناه وهذا هو الوجه الاول للمعنى الثاني كما انه
لا اشكال فيه بدون شرط حتى عند شيخنا الاستاد لو كان الحكم منوطا
بالقرآن المتواتر في الجملة فانها متواترة عند الشهيد اما لو كان منوطا
بالمتواتر عند القاري او مجتهده فلا يجدي اخبار الشهيد بتواتر تلك القراءات
الا على ما ذكرنا من حكم التنزيل ولاسيما مع الشرط المتقدم كما لا يخفى نعم لو ثبت
بالدليل القطعي ان الحكم منوط بخصوص ما كان متواترا عند القاري
او مجتهده دون ما ثبت تواتره بالنقل لم يكن اشكال في عدم جواز
القراءة بتلك القراءات بمجرد اخبار الشهيد بتواترها لعدم افادة
التنزيل في هذا المقام وما ذكرنا من فائدة التنزيل انما هو فيما اذا كان

بناء على اعتبار نقل المتواتر بالوجه الثاني من المعنى الثالث

الحكم منوطا بالمتواتر الواقعي من غير تقييده بكونه متواترا عند المكلف بناء
على ما ذكرنا من ان المتواتر له واقعية مع قطع النظر عن الاطلاع عليه فيما كان
الى احد الوجوه الثلثة الاول اعني كون الحكم منوطا بالقرآن الواقعي او بالمتواتر
الواقعي مع رعاية التنزيل او بالمتواتر في الجملة والى الثالث من المعنى
الثاني على ما ذكرنا من التنزيل ينظر حكم المحقق والشهيد الثانيين بجواز القراءة
بتلك القراآت مستندا الى ادعاء الشهيد والعلامة تواترها وان
هذا لا يقصر عن دعوى نقل الاجماع والى الثالث اعني كون الحكم منوطا
بخصوص المتواتر عند القاري او مجتهده على النهج الذي ذكرنا من عدم
تطرق التنزيل فيه ينظر كلام صاحب المدارك وشيخه الاردبيلي حيث اعترضا
على المحقق والشهيد الثانيين بان هذا رجوع عن اشتراط التواتر في
القراءة ولعل الحق مع المحقق والشهيد لان اعتبار التواتر عند القاري
ليس الا من باب الطريقية الى القرآن الواقعي فيرجع الى كون الحكم منوطا
بالقرآن الواقعي ولكن لما كان طريقه منحصرا في التواتر اشترطوا تواتره
لا ان التواتر له موضوعية والعلم عند الله ثم ومن جملة الظنون التي
ادعي خروجها عن اصالة حرمة العمل بالظن وحجيتها بالخصوص هي الشهرة
في الفتوى الحاصلة بفتوى جل الفقهاء المعروفين سواء كان في مقابلها
فتوى غيرهم بخلاف او لم يعرف الخلاف والوفاق من غيرهم هكذا عرفها
شيخنا الاستاد دام ظله العالي والمراد بالمشهور ما ذهب اليه جميع العلماء ولم يطلع على المخالف مع احتمال الخلاف بحيث لا يحصل به الحكم العلم بالحكم
او كان المخالف موجودا ولكنه كان شاذا نادرا لا يعتنى به ومنه قولهم

لا خلاف

لا خلاف ظاهرا في المذهب ونحو ذلك فهو فوق مرتبة الاجماع المنقول انتهى اقول
اغلب الاستعمال في تلك الكلمة كما ذكره ولكن كثيرا ما تستعمل ويراد بها فتوى
الاكثر ولو كان الطرف المقابل ايضا كثيرا بل قد يراد بها فتوى الاقل ايضا
حيث يقال قولان مشهوران اشهرهما كذا وقد تستعمل في كل من القولين
المتساويين من حيث كثرة القائل ومنه قولهم قولان مشهوران وبلا حظة
استعمالها في هذه الموارد التي ذكرناها يمكن ان يستانس ان المراد بها
ما سيجيء من شيخنا الاستاد في معنى الشهرة في الرواية وهو ان يعرفها
كل الرواة لانها من قولهم فلان شهر سيفه فيكون المراد بها فيما نحن فيه
ان يعرف الفتوى كل العلماء وان كان المفتي بها بعضهم بان يعرف جميع
العلماء جميع الاقوال الموجودة في المسئلة وان كان قائل بعضها اقل
بالنسبة الى ما عداه لكن بشرط ان يكون القائل الذي فرض اقل بالنسبة
الى الباقي في نفسه جماعة كثيرة اذ لا يطلق المشهور على الواحد او الاثنين
والثلثة ولعل الوجه ان صح ما استفدناه عدم تحقق موضوع المعروفية
بين جميع العلماء بمجرد قول الواحد او الاثنين ونحو ذلك ولهذا يسهل
تصوير تعارض الشهرتين من غير حاجة الى ما يضحك الثكلى هذا هو
الكلام في موضوعها واما حكمها فاختلف فيه على اقوال اشهرها قولان الاول
عدم الاعتبار وهو المشهور ويشهد بكونه مشهورا ما اشتهر في السنة جماعة
من ان المشهور عدم حجية الشهرة وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل
الثاني الاعتبار وهو مختار الشهيد في الذكرى كما في المعالم وحكي عن المحقق

الحونساري قده وولده المدقق جمال الدين ره بل كان سيدنا الاستاذ دام ظله العلامة
في عدة مواضع من كتبه انه يتمسك بها بل حكي عن السيد محمد في شرح المفاتيح
ان المشهور على اعتبار الشهرة فان كان حقا دل على ان بناء المشهور على
اعتبار مطلق الظن اذ لا دليل على اعتبار الشهرة غيره اقول لعل دليلهم ما
استدل به الشهيد ره من ان عدالتهم تمنع عن الافتاء بغير دليل وان كان
ضعيفا في نفسه او شيء اخر لم نجده وكيف كان فلا يدل على ان بناءهم على
اعتبار مطلق الظن حجة القائلين بعدم الاعتبار امور الاول ما دل على حرمة العمل بالظن
الثاني انها لو كانت حجة لزم عدم حجيتها لقيام الشهرة على عدم حجيتها وما
يلزم من فرض وجوده عدمه فهو محال الثالث السيرة المستمرة بين العلماء
خلفا عن سلف على عدم تمسك احد منهم بها في شيء من المسائل والحال
انه ما من مسألة الا وهي موجودة فيها فلو كانت حجة لاستراحوا اليها عن
تكلف تحصيل الدليل والفحص عنه بمجرد الرجوع الى بعض الكتب المصنفة
وتحصيل الشهرة منها واما ما سمعت من استدلال العلامة بها فليس من
باب الاستدلال بل من باب التأييد لانه ربما يتمسك بالقياس ايضا ويشهد
به انه لم يقل بحجيتها في شيء من كتبه الاصولية اقول اما اصالة حرمة العمل
بالظن فقد مر الكلام فيها بما لا مزيد عليه واما الدليل الثاني ففيه ما عرفت
من ظواهر الكتاب حيث استند على عدم حجيتها بانها لو كانت حجة لزم
عدم حجيتها واما الثالث فلا يخفى ما فيه لتحقق الاستدلال ان الشك
في الحجية كاف في عدمها مضافا الى ذلك الاصل واصالة عدم الحجية حجة

القائلين

القائلين بالاعتبار ايضا وجوه بعضها يدل على عدم اعتبارها من باب الظن الخاص
وبعضها يدل على اعتبارها من باب الظن المطلق والمقصود بالبحث هو دفع توهم
اعتبارها من باب الظن الخاص اذ لا يبقى الاشكال في اعتبارها من باب
مطلق الظن على فرض تمامية مقدمات دليل الانسداد فما استدل به على
اعتبارها من باب الظن الخاص امور الاول الاولوية بالنسبة الى
سائر الامارات مثل الخبر الواحد لان الظن الحاصل منها اقوى من الحاصل
من غيرها فاذا دل آية النبأ مثلا على حجية خبر الواحد دل على حجيتها بطريق
اولى نظيره ما قال الشهيد الثاني من ان الشياع الظني اقوى من البينة
لافادته الظن الاقوى بالنسبة اليها فيكون حجة مضافا الى دلالة منطوقها
عليها من باب تنقيح المناط لان التبين اعم من العلمي والظني ولا ريب انه حاصل
في الشهرة ايضا والجواب انه ان اريد بالاولوية الاولوية الظنية فالتمسك
بها لاثبات حجية الشهرة فاسد لان الاولوية ظن موهوم الاعتبار والشهرة
ظن مشكوك الاعتبار فلا يمكن اثبات حجية المشكوك بالموهوم لان
الموهوم اضعف من المشكوك فكيف يمكن اثباته به ولذا قال شيخنا
الاستاذ ان الاولوية الظنية اوهن بمراتب من الشهرة فكيف يتمسك
بها في حجيتها مع ان الاولوية ممنوعة لما سيجيء وان اريد بها الاولوية القطعية
ففيه اولا انه كيف يمكن ادعاء ذلك والحال انه يحتمل ان يكون اعتبار
الخبر من باب التعبد بملاحظة خصوصية وصف العدالة لا من باب مجرد
الطريقية الى الواقع وحصول الظن منه بل يمكن ادعاء القطع بان
اعتبار الخبر ليس من باب مجرد حصول الظن منه بالواقع فكيف يمكن يدعي

الاولوية وثانيا على فرض تسليم كون اعتبار الخبر من باب مجرد الطريقية نقول
ان الاولوية انما تسلم فيما اذا كان الظن الحاصل من الشهرة اقوى من
الحاصل من الخبر واما اذا كان مساويا او اضعف فلا فما الدليل على ذلك هو
من المدعي اقول هذا الجواب وان كان مما ذكره السيد الاستاذ
الا انه يمكن ان يقال ان مراد المستدل هو الظن النوعي يعني ان الشهرة
لو خليت ونفسها افادت ظنا اقوى من الخبر لو خلي ونفسه فالمراد
بالظن في كليهما هو الظن النوعي يعني الشأني كما هو المراد في سائر الامارات
وثالثا انه على فرض تسليم كون اعتبار الخبر من باب الطريقية وحصول
الظن منه ايضا يمكن منع الاولوية لان القدر المسلم من الخبر هو الخبر الحسي
كما عرفت ولا ريب ان الشهرة مستندة الى الحدس الذي يقع فيه الخطاء كثيرا
غالبا بخلاف الخبر الحسي لندرة وقوع غير فيه فنوع الخبر الواحد الحسي
يحصل منه الظن القوي بخلاف الشهرة الحدسية فانها ربما لا يحصل منه
ظن اصلا ولو حصل كان اضعف من الحاصل من الخبر الواحد الحسي
فلا اولوية لها اصلا بل الامر بالعكس ويظهر ذلك الحال بملاحظة طريقة
العقلاء واما الجواب عن المنطوق فهو ان التبين ظاهر في التبين العلمي
بل هو المرتبة العليا من القطع الذي يعبر عنها بعين اليقين واورد شيخنا
الاستاذ على تسمية الاولوية المذكورة في كلام المستدل بمفهوم الموافقة
بانها اضعف من الاستدلال بالاولوية لحجية الشهرة لان مفهوم الموافقة
ما كان استفادة حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الاصل
مثل قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولكنه مدفوع بما ذكرنا من تقرير الدليل

وهو

وهو قولنا فاذا دل آية النبأ على حجية خبر الواحد الخ فحكم الاصل مستفاد
من الدليل اللفظي وهو آية النبأ واشباهها من الادلة اللفظية الدالة على
حجية خبر الواحد الثاني المرفوعة الواردة في مقام علاج تعارض
الاخبار وهو ما رواه ابن ابي جمهور الاحسائي في عوالي اللآلي عن
العلامة مرفوعا الى زرارة قال سألت الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك
يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ فقال يا زرارة
خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا
مشهوران مأثوران عنكم الحديث الثالث ما ورد ايضا في علاج التعارض
وهو ما رواه المشايخ الثلاثة باسنادهم عن عمر بن حنظلة وهو المعروف
بالمقبولة الى ان قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل
واحد منهما الى ان قال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي
حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ النادر
الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه الى ان قال
فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم الخبر وتقريب
منهما ان الموصول في المرفوعة يفيد العموم فيشمل الشهرة في الرواية
والفتوى معا مضافا الى ان اناطة الحكم بالاشتهار يدل على اعتبار
الشهرة في نفسها وان لم تكن في الرواية وان المراد بالمجمع عليه
في المقبولة هو المشهور بقرينة مقابلته بالشاذ الذي ليس بمشهور
~~عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه~~ مضافا الى اطلاق المشهور عليه
فيما ذكر فيكون في التعليل بقوله فان المجمع عليه الخ دلالة على ان

المتن مطلقا مما يجب العمل به وان كان مورد الشهرة في الرواية لان خصوص المورد لا يخصص عموم التعليل ومما يؤيد امارة الشهرة من الاجماع انه لو كان المراد بالاجماع هو معناه الحقيقي لم يكن ريب في بطلان الخلاف مع ان الامام عليه السلام جعل مقابله مما فيه الريب والجواب ان تمامية الاستدلال موقوفة على اعتبار السند والدلالة وعدم المعارض المكافي او الراجح وهما مخدوشان من كل من الجهات الثلث اما السند فلان المرفوعة مع ابهام رفعها وضعفها بمرتبة ردها من ليس دابه الخدشة في سند الروايات كالمحدث البحراني ولان المقبولة في سندها داود بن حصين وهو ضعيف وعمر بن حنظلة وهو لا موثق ولا مجروح فلا يعلم حاله الا ان الشهيد الثاني ره قال قد حققت توثيقه في موضع آخر ولكن قال ولده صاحب المعالم وجدت في بعض حواشيه انه استند في توثيقه الى رواية واردة في المواقيت حيث قال الامام في حق ابن حنظلة اذن لا يكذب علينا فقال صاحب المعالم ره ليتني لم اجد مستندا لتوثيقه حتى يمكن الاعتماد عليه من جهة شهادته به لان مستنده ضعيف السند مضافا الى ان عدم كذبه عليهم عليهم السلم لا يدل على توثيقه على انه ع قيد عدم كذبه بقوله ع اذن فيحتمل عدم كذبه في المورد الخاص فان قلت ان سندهما وان كان قاصرا الا انه مجبور بعمل الاصحاب ولا سيما المقبولة حيث سموها مقبولة لما قبلها الاصحاب قلنا ان الجبر تارة يتعلق بالسند واخرى بالمضمون والمعتبر انما هو الاول وعلى الاول يصير الخبر دليلا وعلى الثاني يصير الخبر والعمل

معا دليلا واحدا على فرض اعتباره سندا فالخبر ح بنفسه جزء الدليل والانضمام فانه لم يثبت عندنا ان الخبر متعلق بالسند فلو تعلق بالسند امكن القول باعتبار الشهرة مطلقا على فرض الدلالة بخلاف ما لو تعلق بالمضمون لانه يصير عمل الاصحاب والمضمون دليلا واحدا والمضمون جزء الدليل فلا يمكن التعدي عن شهرة الرواية وان سلم دلالته الرواية على العموم لان المفروض ان العمل وقع على قبول الشهرة في الرواية فقط فالجبر ايضا يقع فيها فقط هذا مع انه جبر المضمون لا فائدة فيه اصلا اذا كان السند ضعيفا غير مجبور بل حاله حال الشهرة المجردة فعلى هذا لو كان المضمون على فرضه دالا على العموم مجبورا حتى بالنسبة الى شهرة الفتوى لم يكن فيه فائدة اصلا ولم يصر الخبر دليلا ولا جزء الدليل اللهم الا ان يقال بناء على ان اعتبار الخبر انما هو من باب الطريقية الى الواقع انه يمكن ان يستفاد من الاخبار حجية كل خبر يوثق بصدور الحكم الذي هو مضمونه من الامام وانه لم يوثق بصدوره بنفس الخبر منه ح لما كان لو توثق بالمضمون لا يحصل الا بالشهرة صار المجموع دليلا واحدا والخبر جزء الدليل ولكنه يحتاج الى التامل التام واما الدلالة فلما كان حالها اشكل فنتعرض لها بعد التكلم عن المعارض وهو انه لا ريب انهما معارضان بالآيات والاخبار الناهية عن العمل بغير العلم وهي على ما قيل مائتا آية وخمسمائة رواية وبينهما عموم وخصوص من وجه لان غير العلم اعم من ان يكون حاصلا من الشهرة ام من غيرها والشهرة اعم من ان يحصل

منها العلم وغير العلم فلا ريب في خروج العلم منها في بعض المقامات فلا بد من الرجوع الى المرجحات في مادة الاجتماع وهي غير العلم الحاصل من الشهرة سواء كان ظنا ام شكا ام وهما ولا ريب ان الترجيح للآيات والاخبار الناهية سندا وكثرة ودلالة ولكن لم يرد عليه بالحق في مبحث التعادل والترجيح من انه اذا كان احد العامين من وجه اقل افرادا من الآخر فالترجيح معه لانه اظهر دلالة لزومه على افراده من الاكثر افرادا ولا ريب ان الترجيح مع الاظهر عند تعارض الظاهر والاظهر مضافا الى انه لو خصصنا الروايتين لم يبق تحتهما فرد او يبقى نادر اذ لا يحصل العلم من الشهرة ولو فرض حصوله فهو في غاية الندرة والشذوذ وقد حقق في ذلك المبحث ايضا انه هذا ايضا من المرجحات فلا بد من ترجيح ما لا يبقى تحته فرد او يبقى نادر على ما ليس كذلك والتحقيق في الجواب انه بعد تسليم حجية خبر الواحد لا وقع لدعوى التعارض لصيرورته ح بمنزلة العلم فيكون حاكما على الادلة الناهية عن العمل بغير العلم والتعارض حقيقة انما هو بين ادلة حجية خبر الواحد وبين تلك الادلة وبعد ترجيح ادلة حجية الخبر على ادلة النهي والقول بحجيته لا معنى لايقاع التعارض بين آحاد الخبر وبين تلك الادلة لما عرفت من الحكومة على ذلك التقدير وهذا التحقيق مما حققه سيدنا الاستاد دام ظله العالي ولكن التامل الصادق قاض بخلوه عن التحقيق اذ لا وقع لدعوى التعارض الا بعد ثبوت حجية خبر الواحد اذ لا معنى لتعارض الحجة مع الحجة ومجرد ثبوت الحجية لا يوجب الحكومة اذ يعتبر في الحكومة ان يكون الحاكم بمدلوله اللفظي ناظرا الى المحكوم عليه ومفسرا له ومبينا

لمقدار المراد من مدلوله فعلى هذا اذا كان مدلول الخبر جواز العمل بغير العلم كان معارضا للادلة الناهية عن العمل بغير العلم وحجيته ذلك الخبر لا يمنع عن المعارضة بل يحققها واذا كان مدلول الخبر وجوب عمل او حرمته او نحوهما فلا معارضة ولا حكومة بين ذلك الخبر وبين الادلة الناهية اصلا لان مناط المعارضة ان يكون احد الدليلين مثبتا لما ينفيه الآخر وهذا موجود في الفرض الاول دون الثاني وما نحن فيه من قبيل الفرض الاول لان الروايتين تدلان على جواز العمل بغير العلم فتعارضان الادلة الناهية نعم لو قلنا بحكومة بعض ادلة حجية خبر الواحد على الادلة الناهية لكان وجيها لان معنى وجوب تصديق العادل وجوب الغاء احتمال مخالفة خبره للواقع وتنزيله منزلة العلم وعدم ترتيب الاحكام المرتبة على غير العلم عليه فكانه يقول اردت بقولي لا تعمل بغير العلم غير خبر الواحد وهذا هو معنى الحكومة وان لم يتم معنى الحكومة فلا بد من القول بالتخصيص فيخرج خبر الواحد عن الادلة الناهية ويصير جائز العمل به اذا كان بعض افراد خبر الواحد دالا على جواز العمل بالظن ونحوه كان معارضا للادلة الناهية لما ذكرنا ومجرد حجيته لا يوجب الحكومة لما عرفت من اعتبار نظر الحاكم الى المحكوم عليه نعم لو قال عليه السلم اسد بحكان الحكومة انه اذا ثبت عدم حرمة العمل بخبر الواحد وثبت حجيته استلزم ذلك للعمل بمؤداه ايا ما كان سواء كان حكما من الاحكام الشرعية الفرعية ام حكما من الاحكام الاصولية مثل حجية الشهرة مثلا فكانه استثنى من عموم حرمة العمل بالظن ابتداء

الخبر الواحد وما يستلزم الخبر الواحد حجية دفعة واحدة فلم يبق الشهرة
التي حجيتها تؤدي خبر الواحد تحت عموم الادلة الناهية حتى ينفع المعارضة
بينها وبين الخبر الواحد الذي مؤداه حجية الشهرة لكان له وجه ويحتمل لابد
ان يلاحظ حال الدليل الدال على حجية خبر الواحد فانه كان حاكما على
الادلة الناهية كان افراد الخبر الواحد معمولا بها في مقابل الادلة
الناهية ومقدمة عليها لاجل حكومة ذلك الدليل لان كل فرد من
افراد الخبر حاكم عليها لما عرفت من معنى الحكومة وان كان معارضا لها و
راجحا عليها فكذلك ايضا لكن لاجل ترجيح ذلك الدليل عليها ولا ريب انه
ليس لافراد الخبر حكومة على تلك الادلة بطريق اولى اللهم الا ان يدعى
سلمه الله تم بالحكومة بمجرد التقدم وح فلا مشاحة في الاصطلاح و
اما الكلام في الدلالة فهو ان المراد بالموصول في المرفوعة هو خصوص
الروايات المشهورة قطعا دون مطلق الحكم المشهور بقرينة قول السائل
ياتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فلا عموم فيه
حتى يلزم تخصيصه بالمورد بل الموصول هنا للعهد فعمومه بقدر قابلية
ونعم ما قال السيد بحر العلوم في فوائده على ما حكاه السيد الاستاذ في
مجلس الدرس من انه ليس من تخصيص العام بالمورد بل من تخصيل العام
بالمورد ويشهد له انه لو قيل الصلوة في اي المسجدين افضل فاجيب
ما كان الاجتماع فيه اكثر فهل يرضى احد بان يحمل على مطلق المكان
الذي كان الاجتماع فيه اكثر ولو كان سوقا او حماما او دخانا او قيل
اي الرمانتين احب اليك فقيل ما كان اكبر بان يحمل على مطلق ما كان

اكبر

اكبر ولو غير الرمان مع ان الشهرة الفتوائية مما لا يمكن ان يكون في طرفي المسئلة
بناء على ما عرفت من معناها على ما فسرها به شيخنا الاستاد وسيدي الاستاد
دام ظله العالي فما الوجه في قول السائل انهما معا مشهوران وحمله على الزمانين
سيجيء ما فيه واما على ما استظهرنا من اطلاقات الشهرة فلا يرد الاشكال
من هذه الجهة لامكان انعقاد الشهرة الفتوائية في طرفي المسئلة
بان يكون فتوى جماعة منهم في طرف وفتوى جماعة اخرى منهم في طرف
اخر وكلاهما مشهوران واما اناطة الحكم بالاشتهار المقيد بالرواية فلا
تدل على اعتبار الشهرة بنفسها وان لم تكن في الرواية واما المقبولة فلا تدل
ايضا على المدعى لا لما ذكره بعضهم من انه لما قوبل المجمع عليه فيها بالشاذ
الذي ليس بمشهور دار الامر بين التصرف فيه وفي لفظ المشهور فاما ان
يراد بالمجمع عليه المشهور واما العكس ولكن التعليل بان المجمع عليه لا ريب
فيه قرينة على ارادة العكس لان الاجماع هو الذي لا ريب فيه لا الشهرة مضافا
الى ان تكرار لفظ المجمع عليه ايضا نوع دلالة فالمقبولة على هذا من ادلة
حجية الاجماع لا الشهرة لانه فاسد من جهات منها عدم شيوع لفظ الا جماع
في ذلك الزمان في الاجماع المصطلح بل انما حصل بعد زمان الائمة
عليهم السلم فلابد من حمله على المعنى اللغوي الذي هو مطلق الاتفاق
ومنها ان الاجماع على الرواية معناه اتفاق كل الرواة على روايتها
والاخبار بها وليس معناه الافتاء بمضمونها فلا يمكن ان يراد به الاجماع
المصطلح لان معناه اتفاق العلماء في الفتوى وهذا معناه اتفاق
الرواة على الرواية وان لم يكن فيهم عالم وعلى فرض كونهم اجمع علماء

ليس اتفاقهم على الفتوى ومنها انه لو كان المراد به المعنى المصطلح لم يكن
وجه لتحير السائل في الترجيح لوضوح ترجيح المجمع عليه للقطع برضاء المعصوم
به دون الشاذ بل الشاذ مما لا ريب في بطلانه ومنها انه لو كان المراد
ذلك لم يكن وجه لتقديم الترجيح بالاعدلية والافقهية ونحوهما على الترجيح
بكون احدهما اجماعيا ام شهوريا ما اذا كان راوي احدهما اعدل مثلا والاخر
مجمعا عليه ولا ريب ان مقتضى تقديم الترجيح بالاعدلية تقديم الخبر الذي راويه
اعدل على الخبر المجمع عليه وهو بديهي الفساد ومنها انه لو كان المراد ذلك لم يكن
وجه لفرض الراوي كليهما مشهورين لاستلزامه كون الروايتين المتعارضتين
مجمعا عليهما فيلزم التناقض في الواقع ومنها انه لو كان كذلك لم يكن وجه لجواب
الامام ع عن فرض كونهما مشهورين بالاخذ بما خالف العامة بل لابد
من الرد عليه بانه كيف يمكن كون الخبرين معا مجمعا عليهما والحاصل ان
اطلاق الشهرة على ما يقابل الاجماع مما اصطلح عليه الاصوليون فلا وجه
لحمل الخبر على المعنى المصطلح فيحتاج الى قرينة لصرف احدهما على الاخر
فتبين انه لابد عدم دلالة المقبولة على المدعى لما ذكره هذا البعض بل لان
المشهور بمعنى المعروف الواضح الذي لا يخفى على احد ومنه فلان شهر سيفه
وسيف شاهر فالمراد انه يؤخذ بالرواية التي يعرفها جميع اصحابك ولا
ينكرها احد منهم ويترك ما لا يعرفه الا الشاذ فالشاذ يشارك للباقي
في معرفة الرواية المشهورة والباقي لا يشاركون الشاذ في معرفة الرواية
الشاذة والمجمع عليه ايضا بمعناه اللغوي اي المتفق عليه بين الرواة
بالمعنى الذي ذكرنا فمعنى لا ريب فيه اضافي بالنسبة الى الشاذ لا نفي الريب

واقعا

واقعا بالكلية حتى يرد انه لا ينبغي ح تحير السائل في الترجيح ولا يمكن حمل الشهرة
على معناها المصطلح لانه يرد عليه مضافا الى ما عرفت انه لا وجه لتقديم الترجيح
بالاعدلية ونحوها على الترجيح بالشهرة مقدم على سائر وجوه الترجيح بل — بل الترجيح بالشهرة م
هي تسقط الخبر المقابل عن الحجية ولو كان صحيحا والخبر المشهور ضعيفا
وانه لا وجه لفرض الراوي كليهما مشهورين بناء على ما عرفت من معنى
الشهرة بتفسير شيخنا الاستاد وسيدنا الاستاد دام ظله العالي لاستلزامه
فتوى جل العلماء او كلهم بكل واحد من الخبرين المتعارضين واما على ما اخترنا
من اطلاقات الشهرة فهذا الايراد عنه مندفع واما توجيهه بامكان انعقاد
الشهرة في عصر على فتوى وفي عصر آخر على خلافها كما قد يتفق بين القدماء
والمتاخرين فقال شيخنا الاستاد انه مما يضحك الثكلى وقال سيدنا
الاستاد دام ظله العالي انه ضعيف غني عن البيان ولكل وجه مضافا الى
منافاة قوله فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم
لذلك لانه صريح في شهرة الروايتين ما ذكره بعض المعاصرين سلمه الله تعالى
بقوله لسد هذا انهما لا يتصفان معا بالشهرة لانه كانت الشهرة بملاحظة
خصوص اصحاب كل عصر فهي كل عصر لا يتصف بها الا واحدة منهما مع ان
ظاهره الاتصاف بها بقول مطلق لا بالاضافة الى طائفة خاصة وان كانت
بملاحظة اصحاب كلا العصرين فلا يتصف بها شيء منهما حيث لم يكن
جلهم قائلا به والحال انه معتبر في تحققها كما لا يخفى فانه قد تشتهر انه
كذلك في العصر الاول واما في العصر الثاني فكل متصف بها احدهما بشهرة
المتقدمين والاخر بشهرة المتاخرين قلت مضافا الى ان ظاهره

الاتصاف بها بالفعل اذ المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدء في زمان النسبة
لا فيما كان كذلك سابقا ولا الاعم كما حقق في محله فمعنى العصر الثاني اشهر
انما هو ما يكون كذلك وهذا العصر لا ما كان كذلك في العصر السابق وهذا واضح
انه لا يتصف بها حتى شيء منهما بقول مطلق بل مقيدا باحد العصرين وهو
خلاف ظاهره على ما اشرنا اليه ايضا انتهى اقول لو كان المانع منحصرا فيما ذكره
سلمناه لتم ما ذكره فنمنع بان فرض شهرتين متعارضتين لما لم يكن الا بالنسبة
الى العصرين كان ذلك قرينة على التقييد والتجوز ولا مانع من قبله
اصلا وهذا لا ينافي ظهوره في الاتصاف بالفعل مع الاحتمال كون المشتق
حقيقة في المتلبس بالمبدء في زمان النسبة ان السائل لما فرض شهرتين
متعارضتين احديهما في عصر والاخرى في عصر آخر فقد اطلق المشتق
في المتلبس بالمبدء في زمان النسبة لان زمان نسبة كل شهرة هو العصر
الذي وقعت هي فيه والمفروض ان المتكلم لم يتنبه لاجل هذا الاعتبار
فهذا مثل زيد كان قائما امس وبصيرا قائما غدا او كيف كان فبعد الاغماض
عن الايرادات التي اوردناها عليه اولا وتسليم ظهور الصدر في نهاية
الشهرة الفعلية والاغماض عن صراحة قوله فان كان الخبران عنكم
مشهورين قد رواهما الثقات عنكم في الشهرة الرواية لا مناص عن حمل هذه
الفقرة على شهرتين متعارضتين في عصرين وخلافه مما يضحك الثكلى
فان قلت هب ان الشهرة بمعناها اللغوي وكذلك الاجماع ولكن يكفي
للدلالة على اعتبار الشهرة عموم العلة فانه يستفاد منه ان كل ما لا ريب
فيه يجب الاخذ به وانت تعرف بان نفي الريب حقيقة او الريب في المشهور

[illegible]

ايضا

ايضا ما لا ريب فيه بهذا المعنى فيجب الاخذ به قلت العقدر المسلم من عموم
العلة هو بقدر القابلية والقدر المسلم فيما نحن فيه انما هو فيما اذا تعارض
الخبران اللذان هما حجتان في انفسهما واردنا ترجيح احدهما على الاخر
لان اللام في المجمع عليه اما لام الموصول واما لام التعريف وايا ما كان انما
تفيد العموم حيث لا عهد والعهد فيما نحن فيه موجود فلا بد من تعميم اخذ
ما لا ريب فيه بالنسبة الى كل ما هو كذلك في مقام ترجيح احدى الحجتين على
الاخرى سواء كان شهرة ام غيرها من القرائن الاخر فلو فرض وجود
قرينة في جانب الشاذ بحيث صارت سببا لعدم الريب فيه بالنسبة الى
المجمع عليه وجب الاخذ بالشاذ وطرح المجمع عليه لعموم العلة بل تعدى بعضهم
الى المرجحات التي ترجح مضمون احد الخبرين على الاخر اخذا بعموم هذه
العلة واما الثاني وهو ما يدل على حجيتها من باب مطلق الظن فهو ايضا
وجوه طويناها عنها الا انا لسنا بصدد ذلك
الحمد لله اولا وآخرا

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على
اعدائهم اجمعين ابد الابدين ومن جملة الظنون الخارجة عن الاصل خبر الواحد
قال سيدنا الاستاد دام ظله العالي ان لفظة الواحد صفة للخبر لا المخبر بخلاف
لفظة المستفيض فانها صفة للخبر اقول ان استعمال هذا التركيب في
كلمات العلماء قد يكون بطريق الاضافة وقد يكون بطريق التوصيف مثل خبر
الواحد والخبر الواحد فعلى هذا يمكن ان يكون صفة للخبر في قضية مقابلته
بالخبر المتواتر ان يكون صفة للخبر لان معنى صفة التواتر ان يكون المخبرون
جماعة كثيرة يمتنع تواطؤهم على الكذب فمعنى الواحد ان يكون المخبر دون
ذلك سواء كان واحدا ام اكثر فهنا مجرد اصطلاح للتميز بين القسمين
فيمكن ان يكون المراد ان الخبر واحد ويمكن ان يكون المراد ان المخبر واحد
اذ لا ريب انه اذا كان المخبر واحدا كان الخبر ايضا كذلك في الواقع بحاصة
واذا كان المخبر كثيرا فالخبر ايضا كذلك وايا ما كان فليس المراد بالواحد معناه
الحقيقي لما عرفت وقبل الخوض في المطلب لا بد من تقديم امرين الاول
ان هذه المسئلة داخلة في اي مسئلة قال الفاضل القمي انها داخلة
في المبادي لان المسائل الاصولية هي الباحثة عن احوال الدليل بعد الفراغ
عن دليليته واجيب عنه بوجوه احدها ان المسئلة الاصولية هي الباحثة
عن احوال الدليل اي ذات الدليل لا مع وصفه الدليلية والا لزم خروج جميع
مسائل الاصول الا مسئلة التعارض والتعادل والترجيح التي جعلوها من
الخاتمة لان مباحث الالفاظ خارجة قطعا والبحث في الادلة الشرعية كان
ام عقلية انما هو في الحجية وعدمها فموضوع الاصول هو ذوات الادلة

لصاحب الفصول [illegible]

من الكتاب والسنة وغيرهما ثانيها ان البحث في حجية خبر الواحد راجع الى البحث
عن احوال الدليل المفروغ عن دليليته لان معناها جواز تخصيص الكتاب
او الخبر المتواتر او الاستصحاب او نحوها به ومعنى عدم حجيته عدم جواز
التخصيص ثالثها ان الدليل هو السنة التي هي عبارة عن قول المعصوم او فعله
او تقريره والمقصود بالبحث هو انه هل يمكن اثبات السنة بخبر الواحد ام لا
ويمكن ان يجاب بوجه رابع وهو ان المسئلة الاصولية كل مسئلة يمهد فيها
قاعدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية سواء كانت تلك القاعدة
من احوال الدليل المفروغ عن دليليته ام تعلق دليليته شيء كما يدل عليه
تعريف الاصول بما يناسب هذا الوجه وبوجه خامس وهو ان موضوع
الاصول هو الادلة بعنوان الدليلية الا ان موضوع مسائل العلم لا يجب
ان يكون عين موضوع العلم بل موضوعاتها اما موضوع العلم او جزئه
او نوع منه او عرض ذاتي له ولا ريب ان موضوع مسئلة ان الخبر الواحد
حجة مثلا جزء لموضوع العلم الذي هو الدليل بوصف الدليلية لان الخبر
مثلا جزء للخبر بوصف الدليلية اعني انه جزء عقلي له لان الخبر جنس
للخبر الذي هو دليل وكذا الكلام في حجية سائر الادلة كما ان مسائل
مباحث الالفاظ ايضا من مسائل الاصول لان موضوعاتها اجزاء
لموضوع العلم لان موضوع الاصول الفاظ الكتاب والسنة ومطلق
اللفظ جنس لهما والمحمول فيها عرض ذاتي لموضوع الاصول لعروضه
له بواسطة جزئه الاعم وهو مطلق اللفظ واما المحمول في مسائل
الادلة فهو عرض موضوع العلم الجزء المساوي هو كون اللفظ

اولرسوله صلى الله عليه واله ولا بد بالتامل فيما حققنا ينطبق جميع المسائل على
ما قررناه بالنسبة الى موضوع العلم وموضوعات مسائله والعرض الذاتي
ولا حاجة الى تجشم جعل الموضوع ذوات الادلة ولا الى التكلفات البعيدة
الاخر المذكورة في الاجوبة الثلثة الاولة واما الجواب الرابع الذي اجبنا
به عن الاشكال فهو من لوازم الجواب الخامس الذي هو التحقيق في
الجواب وقد تقدم في مسئلة مقدمة الواجب زيادة توضيح لهذا المرام
وما به يتحصل مقتضى ترتيبنا الاصول وميزان تمايز العلوم من الموضوعات
ورفع توهم تخالف مقتضى احدهما للاخر فراجع وتامل جيدا الامر الثاني
ان البحث في خبر الواحد له ثلث جهات الدلالة والصدور وجهة الصدور
واما الكتاب فليس له الا الجهة الاولى كما لا يخفى وجهه كما ان السنة
النبوية ليس لها الا الاولى والثانية اذ لا احتمال فيها للتقية لجهة
الصدور فيها معلومة كما ان الخبر المتواتر ليس له الا الاولى والثالثة
وكيف كان فهل النزاع في هذه المسئلة من جميع الجهات الثلث
ام من بعضها فنقول اما الجهة الاولى فلا اختصاص لها بخبر الواحد بل
ترجع الى اعتبار الظن الحاصل من الظواهر وقد مر الكلام فيه مفصلا
لان دلالة الخبر على الحكم المدعى يتوقف اولا على تعيين اوضاع الالفاظ
وثانيا على تعيين المراد بها وان المراد ما هو بمقتضى وضعها او غيره
وقد تقدم ان الظن الحاصل بالمراد من اصالة الحقيقة ونحوها من الظنون
الخاصة وهو المعبر عنه بالظهور اللفظي وان الظن الحاصل بالاوضاع
من قول اهل اللغة الذي هو احد اسباب الظن بها مما لم يثبت كونه من

الظنون

الظنون الخاصة واما الجهة الثالثة وهي النزاع من جهة الصدور
لبيان الحكم الواقعي او للتقية فمقتضى الاصل المسلم عند جميع العلماء
بل العقلاء هو عدم التقية وانها في بيان الواقع ولذا لا يسمع دعواها
ممن يدعيها اذا لم يكن كلامه محفوفا بامارتها فتعين ان النزاع في اصل
الصدور وهو الذي عقد له مسئلة حجية اخبار الاحاد فيرجع هذه المسئلة
الى ان السنة التي هي قول المعصوم وفعله وتقريره هل تثبت بخبر
الواحد ام لا تثبت الا بما يفيد القطع من التواتر والقرينة ومن هنا
يتضح دخولها في مسائل اصول الفقه الباحثة عن احوال الادلة ولا
حاجة الى تجشم دعوى ان البحث عن دليلية الدليل بحث عن احواله كما
حققه شيخنا الاستاد وهذا هو ثالث الاجوبة عن كلام الفاضل التميمي
المتقدم ثم اعلم ان محل النزاع هو الخبر مع قطع النظر عن تدوينه
في الكتب المعروفة واما الاخبار المدونة في الكتب المعروفة
فاعتبارها متفق عليه فيما بينهم في هذه الاعصار بل لا يبعد كونه
ضروري المذهب على ما ادعاه شيخنا الاستاد وان اختلفوا في
وجه اعتبارها على اقوال نقلها سيدنا الاستاد دام ظله العالي الاول
ان اكثر الاخبار قطعي الصدور لتواتر البعض واحتفاف البعض
بالقرائن القطعية وهو مختار السيد والحلي وابن زهرة وغيرهم
ممن قبل العلامة الثاني ان جميعها قطعي الصدور وهو مختار جماعة
من متاخري الاخباريين الثالث ان جميعها قطعي الاعتبار بشهادة
ارباب الكتب في ديباجة كتبهم بصحتها الرابع ان جميعها معتبر الا ما عرض

عنه المشهور لمجرد وجودها في الكتب بل نقص للعمل واعراض المشهور مانع
وهو مختار النراقي في المناهج الخامس انه لا عبرة بوجودها في
الكتب بل العبرة بصفة الراوي فان كان عادلا فخبره معتبر والا
فلا وهم افترقوا فمنهم من اكتفى في اثبات كون الراوي مزكى بتزكية
عدلين وهو مختار صاحب المعالم وولده ومنهم من اكتفى بتزكية
عدل واحد وهو المشهور السادس انه يعتبر مضافا الى الصحيح
الحسن ايضا وهم ايضا افترقوا فمنهم من اكتفى على اكتفاء بمجرد
الحسن وهو مطلق الممدوحية مع كون الراوي اماميا وهو مختار جماعة
منهم شيخنا البهائي في الشاخية على اعتبار المدح القريب بالتوثيق
ويقال له الحسن كالصحيح كما في ابرهيم بن هاشم فلا اعتبار بخبر الامامي
وغير الامامي الضعيف على هذا القول السابع اعتبار الموثق ايضا بمعنى
الحسن فالعبرة بعدالة الراوي ولو لم يكن اماميا بل يكفي عدالته في مذهبه
الثامن اضافة الموثق الى المهذب التاسع اضافة الضعيف المنجبر
بالشهرة العاشر ان العبرة بقبول الاصحاب فما قبله الاصحاب فهو مقبول وما
رده الاصحاب فهو مردود وهو مختار المحقق في المعتبر الحادي عشر انه
ان كان صدورها مظنونا بالظن النوعي فلا عبرة بصفة الراوي والقول
القائل به بين من قال به مطلقا وبين من قيده بعدم الظن بالخلاف الثاني
عشر انها معتبرة من باب الظن الشخصي والقائل به بين من قال به من
باب الظن الخاص وبين من قال به من باب الظن المطلق اقول ان سيدنا
الاستاد ادعى الاتفاق على اعتبار الاخبار المدونة في الكتب الاربعة من

غير

غير تقييد بهذه الاعصار ثم جعلها محطا للاقوال المذكورة والحال
ان اكثرها لا ينافي كونها متفقا عليها كما لا يخفى والاولى في التعبير
تقييد الاتفاق بقولنا في الجملة ولعله المراد وكيف كان فقد اختلفوا
في الخبر الواحد المجرد عن القرائن القطعية وعن كونه مدونا في الكتب
المعتبرة على قولين الاول المنع عن الاعتبار وهو المحكي عن السيدين
والحلي والقاضي والطبرسي في مجمع البيان حيث انه نسب الى الشيعة عدم
حجية خبر الواحد ولكنه ظاهر في كونه مذهبه ولا يكون عليه ولا انه
قطعية كما لا يخفى ونسب الحجية الى المفيد والشيخ والمحقق وابن بابويه بل في
الوافية انه لم يجد القول بالحجية صريحا ممن تقدم على العلامة واحتجوا
بالادلة الثلثة اما الكتاب فالايات الناهية عن العمل بما وراء العلم و
التعليل المذكور في اية النبأ حيث حكى عن امين الاسلام انه فيها دلالة
على عدم حجية خبر الواحد والجواب انها بعد تسليم دلالتها مخصصة
بما سيجيء من الادلة على الحجية وهذا هو الجواب عن الاخبار التي تمسكوا بها
في الدليل الاخر واما السنة فهي مضافا الى ما يأتي منها على المنع عن العمل بما وراء
العلم اخبار كثيرة تدل على المنع من الخبر الغير المعلوم الصدور الا اذا احتف
بقرينة معتبرة من كتاب وسنة معلومة وهي طوائف فمنها ما دل
على عدم جواز الاخذ بما لم يعلم صدوره عنهم عليهم السلام مثل ما عن البحار
عن بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى قال اقرأني داود بن فرقد
الفارسي كتابه الى ابي الحسن الثالث عليه السلام وجوابه بخطه عليه السلام فقال نسئلك
عن العلم المنقول عن آبائك واجدادك صلوات الله عليهم اجمعين قد اختلفوا

علينا فنيه فكيف العمل به على اختلافه فكتب بخطه ما علمتم انه قولنا فالزموه
وما لم تعلموه فردوه الينا وثلثها عن مستطرفات السرائر واجاب عنها
في البحار نقلا عنه بانها مخالفة للاجماع اقول مضافا الى انها اخبار
آحاد لا يجوز الاستدلال بها على المنع عن خبر الواحد ومنها الاخبار الدالة
على وجوب طرح كل خبر يخالف كتاب الله وانه زخرف وانه باطل او نحو ذلك
ولو مع عدم المعارض وقد ادعى شيخنا الاستاد تواترها والجواب عنها
اولا ان المراد بالمخالفة المخالفة للمراد الواقعي من كتاب الله فمعنى
من كان يقول قال الله تعالى كذا وانا اقول كذا وقال النبي صلى الله عليه وآله
كذا وانا اقول كذا وثانيا على فرض ان نقول انه لا يعرف المراد الواقعي من
الكتاب نقول ان المدعى عدم اعتبار خبر الواحد اعم من ان يكون موافقا
للكتاب او مخالفا له او لا موافقا ولا مخالفا اذ لا ريب ان مجرد موافقة الكتاب
لا يوجب القطع بالصدور حتى يخرج الموافق عن المدعى ولا يوجب ايضا عدم
الفائدة في النزاع فيه اذ يثمر في مقام المعارضة فعلى القول بالحجية يصير
معاضدا لظاهر الكتاب الذي هو موافق له فيرجح به على معارضه وهذا
يثمر على القول بعدم حجية ظواهر الكتاب كما انه لا ريب في عدم تعرض ظاهر
الكتاب لكثير من الاحكام مثل تفاصيل العبادات ومسائل الشكوك ونحوها
وكذا المعاملات فالدليل اخص من المدعى فان قلت لا يوجد حكم الا
وقد تعرض له في الكتاب ولو على نحو العموم اذ لا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين اما عموما او خصوصا قلنا اما العموم فمنه من قبيل المخصص بالمجمل
ولا يتصور المخالفة للمجمل مضافا الى ان المخالفة بالعموم والخصوص لا تعد

مخالفة

مخالفة عرفا ويشهد له الاخبار الواردة في بيان حكم ما لم يرد حكمه في الكتاب
اصلا اذ لو كان بيان الحكم بطريق العموم بيانا له لم يكن موضوع لتلك الاخبار
وذكر بعضها شيخنا الاستاد مع التقريب فسيأتي فراجع الى كلامه واما
المطلقات فهي واردة مورد حكم آخر وفي حكم القضية المهملة لانها
في مقام اصل التشريع فقوله تعالى فكلوا مما امسكن ليس بصدد بيان وجوب
غسل محل العض بل انما هو بصدد اباحة صيد الكلب المعلم وفي مقابلة الميتة
وهكذا سائر المطلقات ولو سلمنا كونها في مقام البيان فهي تنزل الى الكلي
على المختار عندنا في وضع المطلقات لانها موضوعة عندنا للماهية لا بشرط و
افادتها للعموم ليست مستندة الى وضعها بل الى الحكمة من امتناع عدم
البيان فحملها على العموم انما هو حيث لا بيان ولا ريب ان المقيد بيان له
فالخبر الواحد في مقابلها بيان ولا يطلق المخالفة عليه لان المطلق كان
منتظر البيان وقد وصل اليه وثالثا ان هذه الاخبار آبية عن التخصيص
والحال انها تدل على بطلان كل خبر يخالف الكتاب ولو كان متواترا
او محفوفا بالقرائن القطعية ولا يخفى ما فيه فلا يمكن تركها على ظاهرها
فاما ان نقول انا لم نفهم المراد منها او نقول ان المراد منها ما كان في
اصول الدين او في مثل الجبر والتفويض والغلو او ما كان مخالفا للمراد
الواقعي منه ومنها ما يدل على المنع عن العمل بكل خبر لا يوافق الكتاب
وانه زخرف وباطل وهذه الطائفة اعم من سابقتها لشمولها لكل خبر
لم ينزل في مقابله كتاب ايضا لانه يصدق عليه انه لا يوافق الكتاب لتوقف
الموافقة له على وجود ما يوافقه في الكتاب فيجب طرح ما لا يوجد له

موافق فيه والجواب اولا ان المراد من عدم الموافقة هو المخالفة وكل منهما عبارة
عن امر عدمي لا عند اهل العرف الحكم في مثل المقام ومع ذلك عليه شواهد
في خصوص المقام منها مقابلة الموافقة بالمخالفة في رواية محمد بن مسلم وخبر
هشام اذ الظاهر من الموافقة بقرينة المقابلة عدم المخالفة ومنها ان
الظاهر من مثل ما لا يوافق القرآن هو السالبة بانتفاء المحمول لا الموضوع
ومنها القطع بصدور اخبار كثيرة لا تعرض في الكتاب لمضمونها نفيا ولا اثباتا
فكيف يمكن حمل الاخبار الآمرة لطرح ما لا يوافق الكتاب على الاعم وقد حكم فيه
بالزخرف والبطلان فلا بد من حملها على ما يخالف للتوفيق بين القطع بالصدور
وبين الحكم على ما لا يوافق بما ذكر فهذه الطائفة كالاولى فيرد عليها جميع ما ورد
على سابقتها وثانيا على فرض تسليم المغايرة انه ايضا اخص من المدعى لعدم
شموله للخبر الموافق والمدعى اعم كما عرفت وثالثا على فرض الاغماض عن جميع
ذلك نقول اما المراد عدم الموافقة للمراد الواقعي كما في الجواب الاول عن
سابقتها او ان المراد ما كان في اصول الدين والغلو والجبر والتفويض او لا
نفهم المراد منها لما ذكرنا من ابائها عن التخصيص مع انه لا يمكن لو ابقيت على
ظاهرها كما في الجواب الثالث عنها والاظهر في النظر ان امثال هذه
الاخبار من النبي صلى الله عليه وآله في مقام انكار ما كان يعلم انه يختلق
بعده لمنع الارث والخلافة من انه صلى الله عليه وآله قال نحن الانبياء لا نورث
وانه قال ايضا انه لا يجتمع النبوة في اهل بيت واحد مع ان الاول والخلافة ٣
يخالف الآيات ارث الانبياء والثاني يخالف الآيات نص امير المؤمنين
للخلافة وكونه وليا واماما للائمة عليهم السلم فهي مقام انكار ذلك مضافا

الى ان

الى الرد على من كان في زمانهم يسند الى الائمة عليهم السلم على خلاف الكتاب
ما كان فاسدا في مذهبنا ليحتج به علينا كما لا يخفى على المتتبع ثم ان شيخنا
الاستاد قسم الاخبار المذكورة على قسمين احدهما ما كان يدل على عدم
صدور الخبر المخالف والخبر الموافق للكتاب وثانيهما ما يدل على عدم جواز
تصديق الخبر المخالف ونحوه وفرق بينهما في مقام الجواب ولكن الظاهر
عدم الفرق بين اللفظين بحسب المؤدى فان التصديق معناه نسبة الخبر
الى الصدق وصدق الخبر هنا صدوره فما اخبر الراوي بصدوره عنه عليه السلم
وكذبه عدم صدوره فمعنى عدم جواز التصديق عدم جواز نسبة الصدور
اليه بمعنى انه لم يصدر ومع ذلك لا بد من التامل واما الاجماع فقد حكي عن
السيد والطبرسي بل السيد ادعى ضرورة مذهب الامامية على عدم جواز
العمل بخبر الواحد وانه جار عندهم مجرى عدم جواز العمل بالقياس
وانه شعارهم يعرفه منهم كل مخالف ومؤالف كما حكي عن جواب المسائل
التبانيات والمسئلة التي افردها في البحث عن خبر الواحد وعن الذريعة
والجواب ان الاجماع لم يتحقق عندنا والاكتفاء بنقله اثبات للمنع عن
الخبر الواحد بخبر الواحد مضافا الى انه معارض بما سيجيء ان شاء الله
من الاجماع على الحجية وعلى فرض الاغماض عن جميع ما اورد على
ادلتهم وتسليم اعتبار الاجماع المنقول نقول انها لا تقاوم الادلة الدالة
على الحجية والقائل به من عدا من ذكر على الظاهر وحجتهم الادلة الاربعة
فمن الكتاب آيات منها قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا
قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وان استدل بها جماعة على

عدم الحجية كالامين الاستر ابادي وصاحب مجمع البيان والشيخ ره فقال الامين بعد
نقله عنه ان مفهوم الاية غير معتبر لا شرطا ولا وصفا وان مفهوم العلة القوم
عدم اعتبار خبر العادل مط بواسطة اناطة وجوب التبين باصابة
بجهالة والاصباح على الندم المشترك بين بناء العادل والفاسق لعدم
افادة بناء العادل العلم وقال الشيخ نقلا عنه ايضا ان المفهوم وان
كان معتبرا الا انه معارض بمفهوم العلة ومفهوم العلة اقوى فيرجح عليه
واما القائلون بالدلالة على الاعتبار فاختلفوا في وجهها بوجوه فمنهم
من قال بها بواسطة مفهوم الشرط لان له فردين احدهما عدم مجيء الفاسق
بنبأ بان تكون السالبة بانتفاء الموضوع وثانيهما مجيء العادل بنبأ فيفيد
عدم وجوب التبين عند خبره فاذا لم يجب التبين فاما ان يجب القبول
فهو المطلوب او الرد وهو يستلزم ان يكون العادل اسوء حالا من
الفاسق لوجوب قبول خبره بعد التبين ومنهم من قال بها بواسطة مفهوم
الوصف وقال ان مفهوم الشرط هنا غير معتبر لان القضية الشرطية هنا
لبيان تحقق الموضوع من قبيل ان رزقت ولدا فاختنه وان ركب الامير
فخذ ركابه ونحو ذلك ولا مفهوم لها ح وقال ان عدم اعتبار مفهوم الوصف
انما هو فيما لو خلي ونفسه والا فقد يعتبر بملاحظة القرائن ومنهم من قال
انها لا تدل على الحجية بملاحظة مفهوم الشرط ولا الوصف ولكنها تدل عليها
بملاحظة تعليق الحكم على الوصف لاشعاره بعليته ماخذ اشتقاقه ولكن
اورد هو عليه بان علل الشرع معرفات فيمكن اجتماع كثير منها على معلول
واحد فيمكن ان يكون خبر الواحد بنفسه علة لعدم القبول الفسق ايضا كذلك ومنهم

هو سائل الفصول منه

وهو الاغا جمال في حاشيته على شرح العضدي منه

من قال

وهو الفاضل القمي منه

من قال بها بواسطة منطوق الاية حيث جعل ان التبين سبب للقبول وراى
ان المراد بالتبين اعم من العلمي والظني كما انه اعم من ان يكون قبل الخبر او بعده
ولا يخفى حصول التبين الظني في خبر العادل بنفس العادل بل يدل على قبول
الخبر الحسن والموثق والضعيف المنجبر بالشهرة بل على مطلق الامارات
الظنية كالشهرة والاجماع المنقول والاولوية الظنية ونحوها ومنهم من
قال بها بملاحظة التعليل بناء على ان المراد بالجهالة هو السفاهة لا الجهل
المقابل للعلم كما هو شائع في العرف ٢ فوجوب التبين هو ان العمل بخبر
الفاسق من دون التبين يعد سفها ويوجب الندامة بخلاف ما لو كان المخبر
عادلا فان بناء العقلاء لا يوجب الندم وان كان مفضيا الى خلاف الواقع
لانه لم يقصر في سلوكه ومجرد الوقوع في خلاف الواقع لو كان موجبا للندم
لزم ذلك في القطع ايضا لو كان جهلا مركبا ولعمر ك قطعا وهذه
هي الوجوه التي ذكرت في وجه دلالة الاية على اعتبار خبر الواحد اما الوجه
الاول وهو كون الدلالة بواسطة مفهوم الشرط فهو مختار جماعة مثل الشهيد
وصاحب المعالم وغيرهما وقد عرفت في تقريره انه يوهم الاحتياج الى ضم مقدمة
خارجية عقلية ليتم دلالتها على اعتبار خبر العادل وهي انه لولاه لزم كونه
اسوء حالا من خبر الفاسق واما الوجه الثاني وهو كون الدلالة بواسطة مفهوم
الوصف فهو ظاهر السيد عميد الدين في شرح التهذيب على ما استظهره سيد الاساتيد
ولكنه اقرب الى الوجه الثالث كما يظهر بالتامل وكيف كان فقال في تقريب
دلالة الاية انه اوجب سبحانه التثبت عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان
ذاتي لازم وهو كونه خبر واحد وعرضي مفارق وهو كونه خبر فاسق ومقتضى

فاعلم انه

على العمل بخبره وسلوك الطريق المتعارف بين العقلاء

للتثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب التثبت وعدم
القبول وح يمتنع كون الاول علة لا للعلية ولا جزءا منها لان الحكم السابق
لحصوله قبل حصول العرضي وذلك يمنع من التعليل به لاستحالة كون اللاحق علة
للسابق فاذا اخبر العادل لم يجب التثبت لانتفاء علته فاما ان يجب الرد فيكون
اسوء حالا من الفاسق وهو بط قطعا او القبول وهو المطلوب انتهى كلامه
رفع مقامه وهذا التقرير ايضا ظاهر في الاحتياج الى المقدمة الخارجية و
قال بعض الافاضل بعدم الاحتياج الى تلك المقدمة وذلك اما لكون الامر
بالتبين في خبر الفاسق كناية عن عدم قبوله او تجوزا في ذلك فمفهومه قبول
خبر العادل واما لكون الامر بالتبين اريد به الوجوب الشرطي يعني يشترط
في قبول خبر الفاسق التبين فمفهومه عدم اشتراط ذلك في خبر العادل نعم يحتمل
ان يكون المراد به الوجوب النفسي لكن لا ابتنى من تقييده بما اذا تضمن تكليفا مثل
مورد الاية لان وجوبه النفسي مطلق حتى في مورد عدم الاحتياج الى العمل
خلاف الاجماع لكن هذا الاحتمال لاحتياجه الى التقييد المخالف للاصل مرجوح
فتعين احد الوجوه المتقدمة فيدل على حجية خبر العادل من دون حاجة
الى ضم مقدمة خارجية واختار شيخنا الاستاد احتمال ارادة الوجوب
الشرطي وهو الظاهر بقرينة المقام وان كان خلاف ظاهر الامر لظهوره
في ان التبين لاجل العمل لا انه مطلوب بنفسه ولكن يرد على كلام
ذلك البعض ان التقييد اولى من المجاز والكناية ولا سيما على المختار
من كونه حقيقة مضافا الى ظهور الامر في الوجوب النفسي فاختيار الوجوب
الشرطي انما هو لما ذكرنا لا لما ذكره مضافا الى انه ادعى شيخنا الاستاد

صاحب الفصول منه

الوجوه منه

الاجماع

الاجماع على عدم ثبوت الوجوب النفسي للتبين بخبر الفاسق وانما اوجبه من اوجبه عند
ارادة العمل به مط واستدل قده على عدم ارادة الوجوب النفسي مضافا الى
تبادر الشرطي في امثال المقام والاجماع المذكور بان التعليل في الاية
بقوله ان تصيبوا الاصلح ان يكون تعليلا للوجوب النفسي لان حاصله
يرجع الى انه لئلا تصيبوا قوما بجهالة بمقتضى العمل بخبر الفاسق فتندموا
على فعلكم بعد تبين الخلاف ومن المعلوم ان هذا لا يصلح الا علة لحرمة
العمل بدون التبين فهذا هو المعلول ومفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون
تبين مع ان في الاولوية المذكورة في كلام الجماعة بناء على كون وجوب التبين
نفسيا ما لا يخفى لان الاية على هذا ساكتة عن حكم العمل بخبر الواحد قبل التبين
او بعده فيجوز اشتراك الفاسق والعادل في عدم جواز العمل قبل التبين
كما انهما يشتركان قطعا في جواز العمل بعد التبين والعلم بالصدق لان العمل
ح بمقتضى التبين لا باعتبار الخبر فاختصاص الفاسق بوجوب التعرض لخبره
والتفتيش عنه دون العادل لا يستلزم كون العادل اسوء حالا بل يستلزم
مزية كاملة للعادل على الفاسق فتدبر انتهى كلامه رفع مقامه اقول ولي فيه
موارد من الاشتباه منها استدلاله قده بعدم صلاحية التعليل للوجوب النفسي
لانه انما يصح لو كان المراد به العلة التي يدور الحكم مدارها واما لو اريد به
الحكمة لتشريع الوجوب النفسي فلا اذ يمكن ان يكون الحكمة في الوجوب
النفسي للتبين انه لولاه لعمل المكلفون بخبر الفاسق فيما كان مشتملا
على عمل واصابوا قوما بجهالة فاصبحوا نادمين فهذه الحكمة اقتضت
وجوب التبين مط فعلى هذا يتبينون فان كان مخالفا للواقع وكان

مشتملة على تكليف تركوا مقتضاه وعملوا بمقتضى الواقع كيف كان ومنها
قولنا مع ان فى الادلة المذكورة اذ لم يذكروا دليلا فى كلام الجماعة وانما
ذكروا الاستيثاق وتوجيهه بان المراد اولى بسوء كما صنعه بعض المعاصرين
افسد من ان يقال انه سهو من الناسخ او قلم الشريف وانه اراد ان يكتب
مع ان فى الاستيثاق فطغى العلم وكتب فى الادلة وكيف كان فنقل
الكلام شاهد على ان المراد هو الاستيثاق وتحيره عن ما صدر من المعاصر
بتوجيهات هى اشبه بالكلام من الفقها وهذا كان متعلقا بلفظ ذلك
القول ومنها معنى قوله مع ان فى الادلة الى اخر كلامه اذ يمكن ان
يقال على فرض ان يكون المراد بالوجوب هو الوجوب النفسى ويكون
المراد وجوب التعرض لخبر الفاسق والتفتيش عن حاله بخلاف العادل
فانه يجب رد خبره على ما هو مفروض كلام الجماعة انه لا يستلزم زيادة
كاملة للعادل بل يستلزم ايضا كونه اسوء حالا من خبر الفاسق بلا
التعرض والتفتيش ولو كان لتبين كونه نوع اعتناء بخبره بخلاف رده
جميع لشأنه ولو لاجل عدم تبين كذبه فانه بلغ الغاية فى عدم الاعتناء
والاهانة وكيف كان فالمدعى حق وهو الظهور فى الوجوب الشرطى
وعدم الحاجة الى ضم المقدمة الخارجية ثم على تقديرى الحاجة
اليها وعدم الحاجة اليها هل يدل على حجية خبر خصوص العادل او
خبر غير الفاسق ولو كان واسطة بين العادل والفاسق والمراد بالواسطة
ليس هو الواسطة فى العلم كمجهول الحال بل الواسطة فى الواقع مثل
من اسلم ولم يمض زمان يحصل فيه ملكة العدالة او بلغ كذلك ظاهر انه هو

هو

هو الاول حيث اشترطوا فى المخبر العدالة واستدلوا عليه بالاية والحال ان
مقتضى الجمود على ظاهر الاية حجية خبر غير الفاسق ويمكن ان يقال فى توجيهه
احد امور ثلثة احدها ان يكون المراد بالعدالة هو ظهور الاسلام وعدم
ظهور الفسق او حسن الظاهر كما هو مذهب البعض فعلى هذا لا واسطة فى
البين بل ما عدا واسطة فرد من العادل فخبر الفاسق منطبق على العادل
ولكن يضعفه ان الظاهر ان العدالة عند الكل هى الملكة وما ذكر من
الامور من جملة كواشف تلك الملكة فتفسير بعضهم عن الملكة بتلك الامور
من باب ذكر الكاشف وارادة المنكشف ثانيها ان يقال ان العدالة
وان كانت عبارة عن الملكة فالواسطة خارجة عن العادل الا انها
لندرتها فيما بين الرواة ملحقة عندهم بالمعدوم فكانت الاية انما تدل
على اعتبار خبر العادل لان غير الفاسق لندرة فرده الاخر الذى هو الواسطة
كان منطبقا على العادل وان كان فى الواقع شاملا للواسطة ايضا وتدل
الاية على اعتبارها ايضا ثالثها ان يقال ان المعتبر فى مفهوم الوصف هو
نفى الحكم عن الضد الوجودى المتعارف للموصوف فمفهوم قوله فى الغنم
السائمة زكوة فى المعلوفة ليس زكوة لان مفهومه فى غير السائمة
ليس زكوة فكذا مفهوم ان جائكم فاسق ان جائكم عادل بنبأ فلا يجب
التبين ولكن يضعفه ان المعروف عندهم فى باب المفهوم ان اعتبار
مفهوم الوصف عبارة عن انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف سواء كان
هناك ضد وجودى متعارف ام لا وما ذكروه من مثل السائمة والمعلوفة
انما هو من باب المثال فتعين الوجه الثانى وهو غير بعيد ما شاء الله غير بعيد

واما الوجه الثالث وهو كون الدلالة بواسطة تعليق الحكم على الوصف
فقد ذهب اليه المحقق جمال الدين الخوانسارى واختاره ايضا السيد الكاظمى
شارح الوافية حيث قال ان فى دلالة الاية على حجية خبر العادل ثلثة مسالك
الاول ملاحظة مفهوم الشرط والثانى ملاحظة مفهوم الوصف والثالث
ملاحظة تعليق الحكم على الوصف واختار المسلك الثالث ونسبه الى
العلامة قال ويظهر الفرق بينهما فيما اذا لم يعتمد الوصف على موصوف مذكور
غير مساو للوصف اذ ليس المفهوم هنا مفهوم الوصف بل هو اشبه
بمفهوم اللقب كما لو كان معتمدا على موصوف مساو له بان يكون ما اخذ
الوصف توضيحيا ثم يقال ان تعليق الحكم على الوصف يدل على عليته
الاشتقاق لا يقال على فرض استفادة العلية لا يمكن استفادة اعتبار
خبر العادل منها بواسطة ان علل الشرع من قبيل المعرفات فيمكن اجتماع
كثير منها على معلول واحد فلعل علة عدم قبول خبر الفاسق ليست منحصرة
فى الفسق بل يكون شيئا اخر ايضا يكون ذلك فى خبر العادل ايضا
غاية الامر انه عدم العثور فى الفاسق من جنبين وفى العادل من جهة
واحدة لانا نقول ان ذلك كذلك لو لم يستفد من الخارج انحصار
العلة فى واحد ولكن يستفاد ذلك فى كثير من المقامات بواسطة قرينة
خارجية وما نحن فيه من هذا القبيل وذلك انه لما كان بناء الناس
على العمل بكل خبر عادل كان المخبر ام فاسقا ونهى الله تعالى عن العمل بخبر
الفاسق استفدنا ان علة عدم القبول منحصرة فى الفسق والا كان
اللازم الردع عن غيره ايضا فلما لم يردع عن غيره علمنا ان غيره حجة و

يمضى

يمضى والجواب ان ذلك يرجع الى مفهوم الوصف كان جواب ما سيجيء ان شاء الله
والا فلا دليل على الاعتبار اذ ليس فى التعليق على الوصف الا الاشعار
بالعلية واين الاشعار من الدلالة وانما ذكرنا انه مشعر بالعلية
واما الوجه الرابع وهو الدلالة بحسب المنطوق بملاحظة دلالتها على
قبول المتبين والتبين اعم من العلمى والظنى وهو ما اختاره الفاضل
القمى ره نحو ان التبين مختص بالعلمى بل باعلى مراتب العلم الذى هو
عين اليقين لان التبين هو الظهور ووضوح الحال بحيث لا يبقى
فيه خفاء اصلا وليس بمعنى الظهور الذى هو مصطلح الاصوليين فى
مقابل النص نعم لا نضائق شموله للوثوق والاطمينان الذى
يلحق بالعلم موضوعا عند العقلاء كما سيجيء بعد هذا واما الوجه
الخامس وهو الدلالة بواسطة التعليل بملاحظة ان الجهالة بمعنى
السفاهة لا مقابل العلم نحو ان الجهالة انما هى فى مقابلة العلم
وما يلحق به موضوعا او حكما مضافا الى ان الاقدام على مقتضى قول الوليد
لم يكن سفاهة قطعا اذ العاقل بل جماعة من العقلاء الذين منهم
النبى صلى الله عليه وآله لا يقدمون على الامور من دون توقف بخبر
المخبر بها فالاية فى مقام الردع عن العمل بخبر الفاسق وقوله وان
اتفق حصول الوثوق به بنفسه بحيث لا يزول بالالتفات الى فسقه
كما فى خبر الوليد لان الظاهر انه كان كذلك لما ذكرنا وذلك لاجل
كونه غالب المخالفة فى نظر الشارع او لاجل ان المفسدة فى سلوكه
او مضاره وتقريره على ما هو عليه عند العقلاء وغالبه على مفسدة

تفويت الواقع من المكلف وفي صورة الانفتاح واما فيها فلا تفويت اصلا
فلا بد فيما اذا اريد العمل من الفحص في صدقه فان ظهر صدقه بحيث يطمئن
به والا فالتوقف وعلى هذا فالاية بمنطوقها دالة على حجية مطلق الوثوق
والاطمئنان لانه ملحق بالعلم موضوعا عند العقلاء فيجري الكلام في الوجهين
الاولين وقد نبهنا سيدنا الاستاد الى المشهور اما الوجه الاول
هو الذي بواسطة مفهوم الشرط ففيه انه فاسد من وجهين من جهة كيفية
الاستدلال ومن جهة اصل الاستدلال اما الجهة الاولى ففسادها من
اجل اخذ تلك المقدمة الخارجية وقد عرفت عدم الاحتياج اليها الا
على تقدير كون وجوب التبين نفسيا وهو فاسد للاجماع على عدم
النفسية ولعدم مناسبته مع التعليل كما عرفت مع ما فيه مضافا الى
ما ذكره سيدنا الاستاد دام ظله العالي من ان مادة التبين تنافي كون
وجوبه نفسيا لانها صريحة في ان المراد الانكشاف في حال الغير وذلك كما
في لفظ الاحتياط اذا تعلق به الامر فانه ايضا لا يمكن ان يكون
للوجوب النفسي لمنافاة المادة لذلك انتهى اقول لا ريب ان المراد بالعلم
ايضا في جميع مقامات مطلوبيته هو انكشاف حال الغير بل لا حقيقة
له سواه ومع ذلك وجوب تحصيله نفسي في اصول الدين اتفاقا وفي
الفروع على احد القولين الا ان يقال انه وجوبه في الاصول للاعتقاد
ثم اي منافاة بين نفسية الوجوب وبين كونه متعلقا بالكشف عن
حال الغير مثل ان يجب معرفة الله تعالى نفسا وكذا معرفة سائر الاصول
هذا ثم لو سلمنا كون وجوبه نفسيا وعدم تمامية شيء من الوجوه المذكورة

لمنفا تمامية تلك المقدمة لعدم لزوم كون العادل اسوء حالا بيان ذلك
انه على فرض الوجوب النفسي ليس نظر الاية الى الرد والقبول بل المراد ان
خبر الفاسق مما يجب تبينه في الشريعة وجوبا نفسيا تعبديا او غايته ما
يلزم صريحا ان خبر العادل لا يجب تبينه نفسا كذلك ولا يدل على الرد ولا القبول
لعدم كونه صريحا في ذلك على الفرض فلا يدل على كونه اسوء حالا بل يدل على كونه
احسن حالا لانه تعالى اوجب التفتيش عن خبر الفاسق ليظهر كذبه فيفتضح
بذلك ولم يرض بذلك في العادل فلم يوجب التبين بل لا بد من التوقف
لئلا يظهر كذبه لو كان خلاف الواقع فهذا في الحقيقة حفظ الاحترام هذا
ولكنك خبير بان مرادهم انه يلزم كون العادل في الواقع اسوء حالا عنده اذ لم
لوجب رد خبره في الواقع ولم يدع احد منهم دلالة الاية على ذلك بدلالة لم يحتج
الى ضم مقدمة خارجية وقد عرفت انه يلزم كونه اسوء حالا لو وجب رد
جميع اخباره فراجع واما الجهة الثانية ففسادها لان المعتبر في المفهوم
ان يكون متحدا مع المنطوق موضوعا ومحمولا وهكذا في سائر القيود وان يكون
موضوعه موجودا في بلا لا انه يحكم عليه بحكم المنطوق وبخلافه مثل اذا بلغ الماء
قدر كر لا ينجسه شيء فان الماء موجود قابل للتنجس وعدمه فعلى هذا فليس
المفهوم انه لم يجئكم فاسق بنبأ فلا يجب التبين فلا تعرض فيه لخبر الفاسق
العادل لان الموضوع خبر الفاسق بل لا مفهوم له لعدم وجود الموضوع
القابل لوجوب التبين وعدمه بل هذه القضية لبيان تحقق الموضوع
من قبيل ان رزقت ولدا فاختنه وان ركب الامير فخذ ركابه ولا
مفهوم لمثلها بل انما المفهوم فيما اذا كانت لبيان تحقق الحكم للموضوع

الثالث لان المفهوم هو انتفاء الحكم الذي في الجزاء عند انتفاء الحكم الذي
في الشرط مع بقاء الموضوع بحاله وهو غير باق في امثال المقام عند انتفاء
الشرط لان المفروض ان تحقق الموضوع انما هو بالشرط فبقاء الموضوع يتوقف
على بقاء الشرط والمفروض انتفاؤه فكيف يبقى الموضوع فاذن لا يمكن ان
ينعقد لمثل هذه الشرطية مفهوم فيجري الكلام في ان القضية الشرطية المستعملة
لبيان تحقق الموضوع حقيقة ام مجاز وتحقيقه موقوف على الرجوع
الى ما حقق في مبحث المفاهيم من ان الانتفاء عند الانتفاء داخل فيما
وضع له اللفظ باعتبار انه موضوع للربط الوجوبي للوجود والانتفاء بالانتفاء
فاما ان يفهم بملاحظة الظهور العرفي المسبب عن الانصراف او بملاحظة
عدم ذكر القيد او غيرهما فعلى الاول مجاز بخلاف غيره ويظهر من كلام
شيخنا الاستاذ في الاستارة ان امثال هذه القضية لها مفهوم وان مفهومها
السالبة بانتفاء الموضوع وبذلك اشرق على من قال ان المفهوم فردان
احدهما عدم مجيء الفاسق بنبأ وثانيهما مجيء العادل به فلا يجب تبينه
فيثبت المطلوب وكذا رد على من قال ان جعل مدلول الاية هو عدم
وجوب التبين في خبر الفاسق لاجل عدمه يوجب حمل السالبة على المنتفية
بانتفاء الموضوع وهو خلاف الظاهر يعني لا يبعد من جعل مدلولها عدم
وجوب التبين في خبر العادل حتى يكون السالبة بانتفاء المحمول وقال
في مقام توضيح ردهما ان الحكم اذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجيء الفاسق به
كان المفهوم بحسب الدلالة العرفية او العقلية انتفاء الحكم المذكور في
المنطوق عن الموضوع المذكور فيه عند انتفاء الشرط المذكور فيه ففرض

الوجو
او انه موضوع لمجرد ربط عند
بالوجود وما الانتفاء
الانتفاء

مجيء العادل بنبأ عند عدم الشرط الذي هو مجيء الفاسق بنبأ لا يوجب
انتفاء التبين عن خبر العادل الذي جاء به لم يكن مثبتا في المنطوق حتى
ينتفي في المفهوم فالمفهوم في الاية وامثالها ليس قابلا لغير السالبة
بانتفاء الموضوع وليس هنا قضية سالبة دائرا امرها بين كون سلبها
لسلب المحمول عن الموضوع الموجود وبين كون سلبها لانتفاء الموضوع انتهى
غالبا بالظاهر ولكنك عرفت ان امثال هذه القضية لا مفهوم لها
ويكفي هذا في رد القولين المذكورين بل اوضح مما ذكره واما الوجه الثاني
وهو الذي بواسطة مفهوم الوصف فقال سيدنا الاستاد دام ظله العالي
ان الصغرى فيه مسلمة يعني ان المفهوم ثابت له وفي محله على القول به
لكن النزاع في الكبرى وهي الحجية فانها ممنوعة لعدم مساعدة فهم العرف
لها وعدم الدليل عليها كما حقق في محله ولا سيما اذا لم يكن معتمدا على موصوف
محقق كما نحن فيه فانه غير معتبر عند كثير من القائلين باعتباره وقالوا انه
من قبيل مفهوم اللقب ولكنه ضعيف لعدم الفرق بينهما عندهم كما يظهر من
استدلالهم بفهم ابي عبيدة في قوله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه ان
لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه وكذا مطل الغني ظلم انتهى وهو
جيد جدا الحق الاعتراف بثبوت المفهوم ينافي القول بعدم الاعتبار
اذ لو دل تعليق الحكم على الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لكان
دليل اعتباره هو دليل اعتبار سائر الظواهر الا ان يكون مراده
بثبوت المفهوم ثبوته بنحو الاشعار لا الدلالة فيكون خارجا عن الظواهر
ومحتاجا الى دليل الاعتبار لا محالة او يكون مراده ثبوته عند القائلين

بترجيحها اذا كانت الجملة الشرطية لبيان تحقق الموضوع وكيف كان فظاهر كلمات
المنكرين عند عنوان المسئلة وعند اجوبتهم عن ادلة المثبتين هو عدم
ثبوت المفهوم حيث يعترفون بعدم دلالة تعليق الحكم على الوصف على
الانتفاء عند الانتفاء ومع ذلك صرح بعض المحققين منهم بان المراد من عدم
الحجية عدم ثبوت المفهوم لا انه ثابت وليس بحجة كما ذكرنا بعينه فتلخص
من جميع ما ذكرنا ان الآية لا تدل على اعتبار خبر العادل لا من باب مفهوم الشرط
ولا الوصف لعدم المفهوم في الاول بل في الثاني ايضا على ما اخترناه
وعدم الاعتبار به على ما اختاره سيدنا الاستاد دام ظله العالي ولئن سلمنا
دلالتها بتسليم وجود المفهوم للشرط او الوصف او اعتبار مفهوم الوصف
مطلقا او اذا وقع في حيز الشرط كما ادعاه بعض او بمعونة المقام كما ادعاه
الفاضل القمي ره قلنا انه معارض بالتعليل الدال على عدم جواز الاخذ
بما لا يفيد العلم ويوجب الندامة وهو مشترك بين خبر العادل والفاسق
والعلة لكونها اظهر لا بد من اخذها وجعل المعلول تابعا لها فيعم الحكم
كل ما لا يفيد العلم فان قلت ان النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه لان
المفهوم يفيد حجية خبر العادل سواء افاد العلم ام لا والتعليل يفيد عدم حجية
كل خبر لا يفيد العلم سواء كان خبر عادل ام فاسق فلا بد من الرجوع الى
المرجحات والترجيح مع المفهوم فيجب تقديم عمومه وادخال مادة الاجتماع فيه
اذ لو خرج عنه واختص بمورده في خبر العادل المفيد للعلم كان لغوا لان خبر
الفاسق المفيد للعلم ايضا واجب العمل بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق
والمفهوم معا فيؤل الامر الى ان المفهوم اخص مطلقا من عموم التعليل فيجب تخصيصه به

بخلاف مفهوم الشرط بعد ثبوته عند القائلين به م

وبيان الفائدة غير منحصرة في الانتفاء عند الانتفاء م

فيفيد

فيفيد اعتبار خبر العادل الغير المفيد للعلم وهو المطلوب قلنا هذه القاعدة انما
هي فيما اذا كان هذا النحو من التعارض بين كلامين منفصلين واما لو كان
في كلام واحد فيقدم ما كان منهما اظهر من الاخر بل حقق في مبحث التعادل
والترجيح تقديم الاظهر على الظاهر من الخبرين المتعارضين والفرق انه لا يطلق
التعارض على مثل هذا الواقع بين جزئي كلام واحد بل لا يفهم اهل العرف
فيه التعارض اصلا اذ لا يجوز حمل الكلام على ظاهره قبل الفراغ منه ولا
ينعقد له ظهور حتى يعارض مع ما يجيء في آخر الكلام على خلافه فنقول على هذا
ظهور التعليل في عدم جواز الاخذ بما لا يفيد العلم على سبيل العموم يسقط
ظهور الجملة الشرطية او الوصفية في ثبوت المفهوم لها عن ذلك الظهور فلا
ينعقد لها مفهوم حتى يرجح على عموم التعليل لصيرورته اخص مطلقا لان طرح
المفهوم والحكم بخلو الجملة الشرطية مثلا عن المفهوم اولى واسهل من
ارتكاب التخصيص في العلة فعلى هذا ليس هناك مفهوم هو اخص مطلقا
من عموم التعليل حتى يخصص به لما حقق في محله من جواز تخصيص العام
بمفهوم المخالفة مضافا الى اختصاص ذلك بالمخصص المنفصل ولو سلم
جريانه في الكلام الواحد منعناه في العلة والمعلول فان الظاهر عند العرف
ان المعلول يتبع العلة في العموم والخصوص فلو كان المعلول بحسب اللفظ عاما
والعلة خاصا صار خصوص العلة سببا لاختصاص المعلول بما يوافق العلة
كما في قول القائل لا تاكل الرمان لانه حامض فيختص بالافراد الحامضة
فيكون وجه عدم التقييد في الرمان غلبة الحموضة فيه ولو كان المعلول بحسب
اللفظ خاصا والعلة عاما صار عموم العلة موجبا لعموم المعلول كما

في قول القائل لا تشرب الادوية التي تصفها لك النسوان او اذا وصف لك امرأة
دواء فلا تشربه لانك لا تأمن ضرره فيدل على عموم الحكم في كل دواء لا يأمن
ضرره من اي واصف كان ويكون تخصيص النسوان بالذكر لنكتة خاصة
او عامة لاحظها المتكلم وما نحن فيه من هذا القبيل فلعل النكتة فيه التنبيه
على فسق الوليد وقال سيدنا المحقق المدقق الاستاد دام ظله العالي يمكن دفع
التنافي بين المفهوم والتعليل بوجه اخر غير تخصيص المفهوم بعموم التعليل
او التعميم في المعلول تبعا للعلة في العموم بان يقال ان المفهوم قرينة على
ان المراد بالتعليل اقرب مجازاته وهو ما يشمل ما يقابل العلم والعلمي فيما لا خطر
المفهوم ومنا في العادل داخل في العلمي فليس مما يصاب به بجهالة التي في الآية
بعلمي فيكون هذا النحو من قبيل التخصص في التعليل وما ذكره القائل
من قبيل التخصيص وكلاهما مع اعتبار المفهوم وما دفع به هذا القول الثاني
للمفهوم باعتبار ان عموم العلة يوجب عموم المعلول انتهى كلامه زيد ايامه
اقول ما ذكره دام ظله انما يحسن لو انعقد ظهور للجملة الشرطية في المفهوم
حتى يوجب صرف ظاهر التعليل عن حقيقته الى اقرب مجازاته ولكن المفروض
ان ظهور التعليل بحقيقته في مقابل العلم اقوى من ظهور الجملة الشرطية
في المفهوم فيبقى ظهوره صارفا لها عن ظاهرها وقد يدفع الايراد المذكور
على المفهوم بانه مبني على كون المراد بالتبين هو التبين العلمي كما هو مقتضى
اشتقاقه ولكن يمكن ان يقال ان المراد منه ما يعم الظهور العرفي الحاصل
من الاطمينان الذي هو مقابل للجهالة ولا ريب ان خبر العادل مما يفيد
الاطمينان ولكن هذا وان كان يدفع الايراد المذكور عن المفهوم من حيث

رجوع

رجوع الفرق بين العادل والفاسق بوجوب التبين الى ان العادل الوازع له
من الكذب يحصل من خبره الاطمينان غالبا بخلاف الفاسق فلهذا اوجب فيه تحصيل الاطمينان
من الخارج ولكنك خبير بانه لا حاجة الى الاستدلال بالمفهوم على حجية خبر العادل
المفيد للاطمينان اذ المنطوق على هذا يدل على حجية كل ما يفيد الاطمينان
فيثبت اعتبار مرتبة خاصة من مطلق الظن ولو حصل من خبر الفاسق لكن
بعد الالتفات الى فسقه لا الاطمينان البدوي الحاصل منه الذي يزول بعد
الالتفات الى فسقه فانه ايضا داخل في الجهالة بان يعلم من حاله انه ممن يتعمد
الكذب بحكم عقله لا انه منهي عنه شرعا وانه ممن لا يخاف حكم عقله فضلا
الى ان حمل التبين على تحصيل مطلق الاطمينان يوجب خروج مورد
المنطوق عنه اعني الاخبار بالارتداد الذي لا يكفي فيه امثال ذلك بعد تبين
هذا وقد اورد على الاستدلال بالآية الشريفة ايرادات قابلة للدفع
مذكورة مع جوابها في رسالة شيخنا الاستاد ره لا يسعنا الوقت الوفي
لذكرها لاشتغالنا بما هو اهم نسئل الله التوفيق والسداد لاتمام
المراد ومن جملة الآيات قوله تعالى في سورة البراءة فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون لانها تدل على وجوب الحذر عند انذار الطائفة
من دون اعتبار افادة خبرها العلم لتواتر او قرينة فتدل على وجوب
العمل بخبر الواحد اما وجوب الحذر فمن وجهين احدهما ان كلمة لعل
بعد انسلاخها عن معنى الترجي ظاهرة في كون مدخولها محبوبا للمتكلم
واذا ثبت محبوبية الحذر وحسنه ثبت وجوبه اما لما ذكره في لم

المنطوق

من انه لامعنى لندب الحذر اذ مع قيام المقتضى يجب ومع عدمه لا يحسن واما
لما ذكره صاحب الفصول من ان رجحان العمل بخبر الواحد يستلزم وجوبه
بالاجماع المركب لان كل من اجازه فقد اوجبه واما لان الوجوب
اقرب المجازات لان الترجي هو توقع الحصول وهو انسب بالوجوب
لان توقع الحصول فيه اشد منه في المستحب فالحمل عليه متعين واما
لاستعمال الجملة الخبرية في الانشاء فانه يدل على الوجوب فكانه لفرط
مطلوبيته واقع في الخارج وحقيق بان يخبر عنه لا ان يطلب وهو ادل على
الوجوب من لفظ الانشاء كما قدمناه في صيغة افعل وما في معناها
واما لانه لا يمكن حمل الطلب على الاستحباب اذ كان مؤدى خبر الواحد
الوجوب او الحرمة اذ لا معنى لاستحباب الحذر عن ترك الواجب او فعل
الحرام ثانيهما ان ظاهر الاية وجوب الانذار لوقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى
التوبيخ والتنديم المستفاد من كلمة لولا على تركه فاذا وجب الانذار افاد
وجوب الحذر لوجهين احدهما وقوعه غاية للواجب فان الغاية
المترتبة على الواجب مما لا يرضى الآمر بانتفائه ولان ذلك الواجب
مقدمة لتلك الغاية ولا يعكس وجوب المقدمة بدون وجوب ذيها سواء
كانت من الافعال المتعلقة للتكليف كما في قوله تعم فقولا له قولا لينا
لعله يتذكر او يخشى ام لا كما في قوله تعالى لعلك تفلح واسلم لعلك
تدخل الجنة ثانيهما انه اذا وجب الانذار ثبت وجوب القبول
الا بقي الانذار لغوا ونظير ذلك ما عن المسالك انه تمسك على وجوب بقائه
تصديق المرأة في العدة بقوله تعم ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله

فى ارحامهن

في ارحامهن فاستدل بتحريم الكتمان ووجوب الاظهار عليهن على وجوب
تصديقهن بالنسبة الى ما في ارحامهن ونظيره ايضا استدلالهم على
وجوب قبول الشهادة بما دل على وجوب اداء الشهادة وحرمة كتمانها فان قلت
المراد بالنفر بقرينة صدر الاية هو النفر الى الجهاد وهو قوله تعالى ما كان
المؤمنون لينفروا كافة ومن المعلوم ان التفقه والانذار ليس غاية للنفر
الى الجهاد حتى يجب بوجوبه نعم ربما يترتبان عليه بناء على ما قيل من ان
المراد حصول البصيرة في الدين من مشاهدة آيات الله وظهور اوليائه
على اعدائه وسائر ما يتفق في حرب المسلمين مع الكفار من آيات عظمة
الله وحكمته فيخبرون بعد رجوعهم الى الفرقة المتخلفة الباقية في
المدينة فالتفقه والانذار من قبيل الفائدة لا العلة الغائية قلت
اولا انه ليس في صدر الاية دلالة على ان المراد النفر الى الجهاد وذكر
الاية في آيات الجهاد لا يدل على ذلك اذ كثيرا ما يكون صدر اية واحدة
في شيء وذيلها في شيء آخر فضلا عن آيات متعددة واحدة وثانيا لو سلم
ان المراد من اصل النفر هو النفر الى الجهاد لكن لا يتعين ان يكون هذا
النوع من النفر وهو ان يكون من كل فرقة طائفة لاجل مجرد الجهاد والا
لم يتعين ان ينفر من كل قوم طائفة بل على اي نحو يحصل به الكفاية
ولو كان بنفر تمام قوم وعدم نفر احد من قوم آخر اذا لم يترتب عليه ضرر
وحرج فعلى هذا يمكن ان يكون التفقه غاية لهذا النوع من النفر
لا لاصل النفر وثالثا انه قد فسر الاية بان المراد نهي المؤمنين عن نفر
جميعهم الى الجهاد كما يظهر من قوله تعم وما كان المؤمنون لينفروا كافة

واَمَرَ بعضهم بان يتخلفوا عند النبي صلى الله عليه فيتعلموا مسائل حلالهم و
حرامهم حتى ينذروا قومهم النافرين الى الجهاد اذا رجعوا اليهم فيكون التفقه
والانذار غاية لامر البعض بالتخلف عند النبي صلى الله عليه وآله والحاصل
ان ظهور الاية في وجوب التفقه والانذار مما لا ينكر فلا محيص عن حمل الاية
عليه وان لزم مخالفة الظاهر في سياق الاية او بعض الفاظها ومما يدل على
ظهور الاية في وجوب التفقه والانذار استشهاد الامام عم بها على وجوبه
في اخبار كثيرة مذكورة في رسالة شيخنا الاستاد من اراد هما فليرجع
اليها هذا غاية ما قيل في توجيه الاستدلال بالاية الشريفة ولكن الانصاف
عدم تمامية اما اولا فلانها فيها من الاجمال من وجهين الاول ان لها
ثلثة احتمالات احدها ان يكون المراد وجوب نفر الطوائف من كل بلد
للتفقه وتحصيل معرفة احكام الدين ثانيها ان يكون المراد بالنفر النفر
الى الجهاد والمراد بالتفقه معرفة حقية النبي صلى الله عليه وآله وصدق
ما يقول لما يشاهدون في الجهاد من المعجزات الباهرات فاوجب الله
تعالى عليهم بان ينفر من كل فرقة طائفة الى الجهاد ليعرفوا رسولهم ولا
يقولوا انه ساحر كذاب ومجنون او شاعر ولينذروا قومهم المتخلفين
عن الجهاد اذا رجعوا اليهم ويخبروهم بحقية رسولهم لعلهم يحذرون و
يؤمنون به وليشهد بهذا الوجه سياق الاية وكونها من سورة البراءة
ثالثها ان يكون المراد بالنفر ايضا النفر الى الجهاد ولكن المراد بالتفقه
التفقه في احكام الدين ويكون الاية مذمة للذين كانوا يذهبون الى
الجهاد باجمعهم ويخلون رسول الله صم في المدينة وحده فاوجب الله تعالى

ان ينفر

ان ينفر من كل فرقة طائفة لا ان ينفروا كلهم ليتفقه من لم ينفروا في
معرفة احكام الدين عند النبي صلى الله عليه وآله ولينذروا قومهم اذا رجعوا
من الجهاد اليهم لعلهم اي النافرين الى الجهاد يحذرون ولا ريب انه ليس
شيء من هذه الاحتمالات اظهر من آخر ليكون الاية ظاهرة فيه والحال انها
على الوجه الاول ما لنا لا يتغير صالحة للاستدلال لان الوجه الثالث
فانه في معرفة اصول الدين ولا ريب في عدم اعتبار خبر الواحد فيها هذا
كله مع ملاحظة نفس الاية واما الاخبار التي استشهد فيها بها فهي مختلفة
في تفسيرها بعضها صالح للاستدلال وبعضها غير صالح للاستشهاد بها في
وجوب خصوص معرفة الامام عم الوجه الثاني انه يحتمل ان يكون قوله لعلهم
يحذرون حالا من فاعل لينذروا اي حال كونهم مترجين ان يحذر القوم
كما احتمل في قوله تعم يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين
من قبلكم لعلكم تتقون ان يكون لعلكم تتقون حالا من فاعل اعبدوا وعلى
هذا لا مجال للاستدلال بها كما لا يخفى فاحتماله يوجب الاجمال ويمكن دفعه
بان تقييد ايجاب الانذار بكونهم مترجين للحذر يدل على كون الحذر
علة غائية للايجاب والا لكان التقييد لغوا للقطع بان الرجاء ليس
له موضوعية بل اخذ من باب الطريقية الى الحذر مضافا الى ان هذا الاحتمال
ضعيف لان جملة لعلكم تتقون انشائية لا تصلح للحالية وتقديرا القول   من الاحكام
خلاف الاصل بل يمكن دفع الوجه الاول ايضا بان احتمال كون المراد من التفقه
هو حصول معرفة اصول الدين ضعيف فلا يقدح في ظهورها في المدعى
اذ ليس مجرد الاحتمال قادحا في الاستدلال واما ثانيا فعلى فرض تسليم

ظهورها فاحد الوجهين الصالحين فلمنع دلالتها على وجوب الحذر عند
الانذار مطلقا وشيء من الوجوه الثلثة المذكورة دليلا على الوجوب غير
مفيد اما انه يلزم لغويّة وجوب الانذار على فرض عدم وجوب الحذر كما
هو الوجه الاخير فهو تم لاحتمال ان يكون وجوب الحذر بعد الانذار
شروطا بشيء مثل حصول العلم بقول المنذرين او الاطمئنان ويكفي ذلك
في دفع اللغوية فلا تقيد وجوب الحذر مطلقا كما انه يجب على كل واحد من الشاهد
اداء الشهادة ولكن لا يجب قبول كل واحد منها بل بشرط انضمام الآخر
اليه فسقط الاستشهاد بوجوب قبول الشهادة بوجوب الاداء
على الشاهد واما الاستشهاد بما في المسالك فمدفوع بان يستلزم وجوب
تصديقهن بما في ارحامهن هو الحبل لا الاية مضافا الى انه لا يقبل
قولهن بدون حصول الوثوق به واما ان وجوب المقدمة يستلزم وجوب
ذيها كما في الوجه الثاني فهو ايضا على اطلاقه تم اذ يكفي كون ذيها واجبا
مشروطا بان يكون المراد انه يجب ان ينذروا قومهم لعلهم يحصل لهم
العلم او الاطمئنان بقولهم فيحذرون والحاصل انه لا يستلزم وجوب
المقدمة كون ذيها واجبا مطلقا بل يمكن ان يكون مشروطا بشرط ولا
سيما اذا كان الشرط غالب الحصول بعد حصول المقدمة كما فيما نحن فيه
لان الغالب حصول العلم او الاطمئنان من كلام المنذرين واما اقتضاء
كلمة لعل للوجوب كما في الوجه الاول فهو ايضا تم لو لم نقل بانتفائه اصلا
وذلك لان حقيقة الترجي هو توقع حصول المترجى بعد حصول اسبابه
وشرائطه فكانه قال يجب الانذار ليحصل لهم العلم فيحذروا ويشهد

ليس في العبادة مع غيرها عنه عليه السلام في الانذار المحتوي على الحكم ودلالة ابتداء الشهادة ودفع ٢٢١

بما

بما ذكرنا انه لو صرح بهذا الشرط لم يلزم منافرة وتناقض والحال انه لو
كان مقتضاه وجوب الحذر مطلقا تعبدا لزم التناقض بذكر الشرط
ويشهد به ايضا ان الخطاب للشافهين ولا ريب في حصول العلم او الوثوق
بانذار المشافهين كما انه يشهد به دخول الانذار باصول الدين والحال
انه لا ريب في اعتبار العلم فيها ولا يجوز قبول قول الغير فيها تعبدا بل
يشهد به ايضا دخول معرفة الامام كما ورد الاخبار بذلك ولا ريب
في اعتبار العلم فيها ايضا ولو اريد منها التعبد بالنسبة الى الانذار
بالاحكام لزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى وقد ظهر بذلك ضعف
سائر الوجوه التي ذكرت في وجه اقتضاء كلمة لعل للوجوب مضافا الى ان
جملة لعلهم يحذرون ليست خبرية بل انشائية لان الترجي من افعال
الانشاء واما ثانيا فلان الاية ظاهرة في وجوب معرفة الامور
الواقعية من الدين التي تثبت من الضرورة والاجماع ونحوهما
لا الظاهرية لظهور التفقه في المعنى اللغوي وهو التفهم فلا تشمل
اخذ شيء تعبدا مثل خبر العادل فالانذار الواجب انما هو الانذار
بما يجب معرفته من هذه الامور فالحذر الواجب انما هو عقيب الانذار
بها فيجب معرفته فما لم يعلم المنذر بالفتح ان الانذار وقع بها لا يجب
عليه الحذر فانحصر وجوب الحذر فيما اذا علم صدق المنذر في انذاره بها
وليس المراد بيان مناط تحقق قول المنذر وكونه طريقا تعبديا كما
هو المدعى والفرق بين هذا الايراد وسابقه ان هذا الايراد مبني
على ان المستفاد من الاية ليس الا وجوب الحذر عن الامور الواقعية

المتوقف على كون الانذار بها والسابق مبني على سكوت الاية عن كون الحذر
واجبا مطلقا او مشروطا بالعلم والصدق واما ثالثا فلانه على فرض تسليم دلالتها
على وجوب الحذر مطلقا عند انذار المنذر وانه لم يعتبر العلم لا ينتج اعتبار
خبر الواحد وذلك لان الانذار ليس من شان الراوي من حيث انه راو
ولو كان مجتهدا بل شانه حكاية الفاظ المعصوم كيف والحال انه كثيرا ما
ليس عالما بمعناها فلو فرض انه روى ما يشتمل على الامر والنهي لم يستلزم
ذلك حصول الخوف للمروي اليه اذ لعله فهم من الامر الوجوب ومن النهي الحرمة
ولكن المروي له لا يدري ذلك بل يدري الامر للاستحباب والنهي للكراهة فلا
يحصل الانذار ولا يجب الحذر بل يقول للراوي ما فهمت معناه وليس كما
زعمت وانما الانذار من شان الرسول والامام صلوات الله
عليهما وناشر ومنه المجتهد فالاية تدل على وجوب تحصيل مرتبة الاجتهاد
وتبليغ الاحكام الى العوام مع الانذار والتخويف لعلهم يحذرون لا
على وجوب تصديق المجتهد لغيره في الالفاظ التي يحكيها عن المعصوم
تعبدا هذا ولكن يمكن ان يقال ان حال الرواة في الصدر الاول لم يكن
الا كحال عمال الامراء والسلاطين في نقل الاحكام الى الرعية و
الانذار والتهديد بالعقوبة على مخالفتها وذلك لعدم وقوع التقطيع
والدس وكثرة التعارض في الاخبار في ذلك الزمان ليصير وظيفتهم
نقلها بالفاظها بلا تخويف ويحتاج من نقلت اليه الى النظر فيها و
الفحص عن معارضها ويكون تكليفه العمل بما فهم منها باجتهاده لا بما
فهمه الراوي كما في زماننا هذا بل كانوا ياخذون الاحكام من الامام

العبادة

وينقلونها

وينقلونها الى الانام مع الانذار كما يصنع العمال في احكام الامراء عند
نقل الاحكام الى جميع الرعية في البلاد ولا يخفى انه لا فرق عندهم فيمن ينقل
اليه تلك الاحكام بين كونه من العوام او ممن كان شانه التجزي والاجتهاد
واذا دلت الاية على حجية قولهم في نقل الروايات بالمعنى يثبت المدعى بضميمة
عدم القول بالفصل بينها وبين حجيته في نقلها بالفاظها والاخبار التي
بايدينا من قبيل النقل بالالفاظ فيثبت حجيتها مع انه يمكن ان يدعى
القطع باولويتها منه ولذا قال بحجيته كل من قال بحجية ذا من غير عكس هذا
ولكن الانصاف انه انما يتم لاثبات حجية نقل الروايات بالمعنى بالنسبة
الى الصدر الاول واما بالنسبة الى امثال زماننا فلا لوقوع الامور
المذكورة فيها وعكس دعوى انا لا نعمل بالاخبار الا بعد احراز عدم وقوع
شيء مما ذكر فيها ولو بالاصل فيصير حالها كحالها في الصدر الاول
واما مع العلم الاجمالي بوقوع شيء منها فيها فلا اعتبار بها في الصدر
الاول ايضا ومن الآيات قوله تعالى والذين يكتمون ما انزلنا من البينات
والهدى من بعد ما بيناه للناس اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون
اذ لولا وجوب القبول للغا تحريم الكتمان والجواب اولا ان الاية واردة في
شان اهل الكتاب حيث كتموا اوصاف النبي صلى الله عليه وآله وعلاماته المذكورة في التورية
ولم يبينوها للناس من اليهود حتى يؤمنوا به صلى الله عليه وآله وثانيا
على فرض تسليم العموم بملاحظة ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد
نمنع كون مجرد عدم الاظهار كتمانا بل اعتبر فيه الجحود والانكار لانه
بمعنى الستر الذي لا يصدق الا مع الجحود فلا يلزم منه وجوب الاخبار وثانيا

علي فرض تسليمه ايضا نمنع كون ما نخبر به من البينات والهدى اذ لعل الكاذب في
خبره فكونه منها موقوف على ثبوت اعتبار خبره من الخارج حتى يدخل في
جملتها وانت تريد اثباته بهذه الاية ورابعا انه لا يدل على وجوب الاظهار
على وجوب القبول ولا يلزم اللغوية لانه اذا اخبر به هذا ثم اخبر به ذاك
وهكذا صار متواترا مفيدا للقطع فيحصل القبول مضافا الى بعض ما
اورد على الاية السابقة من احتمال كون وجوب القبول مشروطا بحصول
القطع وان المراد بالبينات والهدى الامور الواقعية فما لم يعلم كون
المخبر به منها لا يجب القبول فراجع والحاصل انه لا يراد بمثل هذا الخطاب
تاسيس حجية قول المظهر تعبدا وان لم يطابق الواقع وقد نبه انه لو وجب
الاظهار على من لا يفيد قوله العلم غالبا لما امكن جعل ذلك دليلا على
حجية قوله وان لم يفد العلم لئلا يكون القاء هذا الكلام كاللغو
ومن هنا يمكن الاستدلال بما تقدم من اية تحريم كتمان ما في الارحام على
النساء على وجوب تصديقهن وباية وجوب اقامة الشهادة على وجوب
قبولها بعد الاقامة وكذلك خبير بانه لو بني على هذا لم يمكن رد الاستدلال
بالاية لان الغالب عدم افادة خبر عامة الناس حتى العدول العلم فيدل
على حجية قولهم بعد الاغماض عن ورودها في شأن اهل الكتاب ومنها
قوله فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والتقريب انه تعالى اوجب سؤال
اهل الذكر والذكر اما القرآن بشهادة قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر
الاية واما العلم كما فسر به فاهل الذكر اما اهل القرآن في مقابل اهل
الكتاب الذين هم اليهود ونحوهم واما اهل العلم واياما كان فيشمل الرواة

والعلماء

والعلماء فيدل على حجية قول الرواة على المجتهدين وحجية قول المجتهدين على
العوام وذلك لانه لو وجب السؤال ولم يجب القبول لزم لغوية السؤال
فان قلت ان الدليل اخص من المدعى لاختصاص الاية بحجية الخبر المسبوق بالسؤال
فقط والمدعى حجية كل خبر قلنا اولا انه يتم المدعى بالاجماع المركب و
لكن لا يخفى ما في هذا الاجماع الذي هو في المسئلة الاصولية المستحدثة
وثانيا ان الفحص الذي هو حجية في تحصيل الاخبار قبل اجراء الاصول
بمنزلة السؤال لان السؤال ايضا من الفحص عن الدليل وثالثا ان وجوب نوع م
السؤال انما هو من باب المقدمة والمقصود بالذات هو الجواب الذي صدر
من اهل الذكر فيما كان من شانه ان يسئلوا عن حكم ففي اي مقام كان
ما من شانه ان يسئلوا عنه حاصلا بنفسه من دون سبق سؤال وجب قبوله ايضا
والجواب ان الاستدلال ان كان بتنزيل الاية وظاهرها او بتأويلها وباطنها
واياما كان لا يثبت المدعى اما على الاول فلانها لا دخل لها بالمدعى لان
الخطاب لاهل الكتاب والمراد باهل الذكر علماؤهم كما يشهد به سياق الاية
لانها في سورة النحل هكذا وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم
فاسئلوا الاية وكذا في سورة الانبياء الا انه يحذف من من قبلك فهو رد
لقولهم حيث كانوا يقولون ما لهذا الرسول ياكل الطعام ويمشي في
الاسواق لولا ارسل الينا ملكا رسولا الى غير ذلك وهو لا ينافي ما ورد
من منع الناس عن الرجوع الى علماء اليهود لانهم يعلمونهم احكامهم او منع
كون المراد باهل الذكر هم علماء اليهود لانهم لو سألوهم لاجابوهم على وفق
مذهبهم وحينئذ الثالث انها واردة في منع رجوعهم اليهم في الاحكام

لان مثل السؤال عن مثل ذلك اذ ليس لهم مذهب في ذلك ولا داعي لهم
الى الكذب وانت خبير بانه انما ينهض لدفع الاشكال الاول واما الاشكال
الثاني فباق بحاله لورود الاخبار بانه ليس المراد باهل الذكر علماء اليهود
وبعض تلك الاخبار معتبر كما ياتي ولا دافع لهذا الاشكال الا منع ورود
الخبر او منع اعتباره او انه من قبيل التاويل وهو لا ينافي كون تنزيلها في اهل
الكتاب واما على الثاني فكذلك فان المراد من اهل الذكر هم الائمة عليهم السلام
كما في الاخبار المستفيضة وقد عقد في اصول الكافي بابا لذلك وما
قيل من ان الخبر في ذلك اثنان ضعيفان فهو مبني على قلة التتبع بل هي
مستفيضة وفيها الصحيح ايضا فان قلت ان تخصيص اهل الذكر بهم عليهم السلام
في تلك الاخبار من باب انهم الافراد الكاملة له لا من باب الاختصاص قلنا
ظاهر اللفظ يابى عن ذلك لان الذكر في القرآن جاء بمعنيين احدهما القرآن
كما في قوله تعالى وانا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ثانيهما الرسول كما في
قوله تعالى وارسلنا ذكرا رسولا ولا ريب في كونهم اهل الرسول صلى الله عليه وآله
وكذا في كونهم اهل القرآن اذ لا يعلم ظاهره وباطنه سواهم وعلم غيرهم
في جنب علمهم ملحق بالعدم فعلى هذا ظاهر اللفظ هو الاختصاص ولا يتعدى
الى ما ذكرت من غيره لا نزاع فان قلت سؤال الائمة عليهم السلام اعم من ان يكون بلا
واسطة او بواسطة وسؤال الرواة سؤالهم عليهم السلام بواسطة قلت اولا ان
سؤال سائل الرواة انما يصير سؤالهم عليهم السلام بعد ثبوت حجية روايتهم
عنهم عليهم السلام او بعد العلم بان ما يروون صادر عنهم عليهم السلام وانت تريد
اثبات الحجية بالاية فكيف تشمل سؤال الرواة واما بعد العلم بالصدور

فالعبرة

فالعبرة به لا بالخبر وثانيا ان ظاهر الاية بيان في سؤال الرواة لانه علقه
بقوله ان كنتم لا تعلمون الدال على ان المقصود بالسؤال هو حصول العلم و
يؤيده ان الاية واردة في اصول الدين فان حصل من نقل الرواة فالعبرة
بالعلم نفسه وان لم يحصل فمقتضى الاية ايضا السؤال الى ان يحصل
العلم فقول الراوي لا يفيد اصلا ومما ذكرنا يعلم انه لو لم يكن المراد باهل الذكر
هم الائمة عليهم السلام ايضا لم يتم الاستدلال بالاية لما عرفت من ان المقصود
بالسؤال هو حصول العلم سلمنا انه ليس المراد ما هو اعم عليهم السلام وليس المقصود ايضا
حصول العلم بل المقصود هو وجوب القبول تعبدا لكن نقول انه لا يصدق على الراوي
من حيث انه راو انه من اهل الذكر واهل العلم اذ ليس شانه من تلك الحيثية
الا مجرد حكاية الالفاظ والاصوات التي سمعها ولا يطلق اهل العلم على
من سمع شيئا او ابصره وان كان مسموعاته ومبصراته في غاية الكثرة بل المعتبر
في صحة اطلاق اهل العلم انما هو قوة النظر والاستدلال والاستنباط
والحال انها غير ملحوظة في الراوي وان كان عالما ايضا وبهذا يظهر
ضعف ما يقال انا نفرض الراوي من اهل العلم واذا ثبت وجوب
قبول قوله تعبدا ثبت في غيره بالاجماع المركب فيختص مدلول الاية
في التقليد وان كان فيه ايضا على الاطلاق ما لا يخفى لان اطلاق اهل العلم
على المجتهد من حيث انه مجتهد موقوف على ثبوت اعتبار ما ادى اليه
نظره من الخارج حتى يدخل في العلم فيصدق على سؤاله انه سؤال اهل
الذكر والحال انك تريد اثبات اعتباره بهذه الاية مضافا الى ما في
الاجماع المركب مما اشرنا اليه سابقا ومنها قوله تعالى في سورة البراءة

ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله
ويؤمن للمؤمنين مدح الله عز وجل نبيه صلى الله عليه وآله بتصديقه للمؤمنين
بل قرنه بالتصديق بالله جل ذكره فاذا كان التصديق حسنا كان واجبا بالاجماع
المركب واذا وجب على النبي صلى الله عليه وآله وجب علينا بالاجماع و
الضرورة على الاشتراك في التكليف ويزيد وضوحا في تقريب الاستدلال
ما رواه في فروع الكافي في الحسن بابرهيم بن هاشم انه كان لاسمعيل
بن ابي عبد الله عليه السلام دنانير واراد رجل من قريش ان يخرج الى اليمن فقال
له ابو عبد الله عليه السلام يا بني اما بلغك انه يشرب الخمر فقال سمعت الناس
يقولون فقال يا بني ان الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين يقول
يصدق الله ويصدق للمؤمنين فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم
ومن هنا قال بعض السادة الاجلة اني كنت انفحص عن دليل اعتبار البينة
فلم اجد احدا تعرض له حتى وجدت هذا الخبر فاذا هو صريح في حجية
الشهادة وكذا الاية الشريفة فرب حامل فقه الى من هو افقه ولكنك
ستعرف عدم دلالته عليها اصلا واجيب عنها بان خبر الواحد عن الشارع
في الاحكام الكلية لما كان حجة على النبي صلى الله عليه وآله يجب علينا بقاعدة
المشاركة وفيه انها باطلاقها تشمل الاحكام والموضوعات خرج الاحكام
بالدليل فبقي حجيته في حقه صلى الله عليه وآله في الموضوعات وبقاعدة
المشاركة يثبت حجيته في حقنا فيها ويتم بالنسبة الى الاحكام بالاجماع المركب
بل الاولوية فان كل من قال بحجيته في الموضوعات قال بحجيته في الاحكام
من غير عكس وعلى هذا فالتحقيق في الجواب اولا ان المراد بالاذن

السيد جواد صاحب مفتاح الكرامة

سريع

سريع التصديق والاعتقاد بكل ما يسمع لا من يعمل تعبدا بما يسمع من دون حصول
اعتقاد بصدقه ولما كان النبي صلى الله عليه وآله لحسن ظنه بالمؤمنين وعدم
اتهامهم لحسن طينته يصدق كل احد فيما يقول طعن عليه بعض المنافقين
بانه يصغي الى كل احد فرده الله سبحانه بانه اذن خير لكم لانه لحسن ظنه بكم
يصدقكم ولا يكذبكم فعلى هذا لا يدل على المدعى وهو وجوب تصديق الخبر تعبدا
اذ الصادر عنه موجود فلا بد من صرفها الى ما ذكرنا او الى التصديق الصوري
وعدم التكذيب في ظاهر الحال لا العمل فيما لو اخبر بما يقتضيه الاحتياط و
الصالح امور الاول التخصيص بالاكثر وذلك لان لفظ المؤمنين جمع محلى يفيد
العموم فيفيد وجوب تصديق جميع المؤمنين تعبدا عدولا كانوا ام فساقا
ام مجهولي الحال والخبر في الموضوعات كان ام في الاحكام ولا ريب
في خروج الاحكام رأسا وكذا في الموضوعات التي اعتبر فيها البينة وكذا
الفاسق ومجهول الحال فلا يبقى الا مثل سلمان وابي ذر رضي الله عنهما في كثير
ولنا ان قلنا بالسماع فيهما اذا كان ذا اليد ولا يخفى ان الاية الشريفة
لكونها في مقام مدح النبي صلى الله عليه وآله بتصديقه للمؤمنين آبية عن اصل
التخصيص فضلا عن هذا التخصيص الذي علم بقي تحته العام الا القليل
او انه يعتبر الثاني ما عن القمي في سبب نزول الاية الشريفة انه نم منافق
على النبي صلى الله عليه وآله فاخبر الله سبحانه ذلك فاحضره وسأله فحلف
انه لم يكن شيء مما نم عليه فقبل منه النبي صلى الله عليه وآله فاخذ هذا الرجل
بعد ذلك يطعن على النبي صلى الله عليه وآله ويقول انه يقبل كل ما يسمع
اخبره الله تعالى اني انم عليه وانقل اخباره فقبل فرده الله سبحانه بقوله النبي

كلام

وثانيا على فرض تسليم الظهور في وجوب التصديق تعبدا

مثل

والخبر ثانيا فقل الفعل

صلى الله عليه وآله قل اذن خير لكم ومن المعلوم ان تصديقه للمنافق لم يكن
ترتيب آثار الصدق عليه مطلقا الثالث ما عن تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام
من انه صلى الله عليه وآله يصدق المؤمنين لانه كان رؤفا رحيما بالمؤمنين
فان تعليل التصديق بالرأفة والرحمة على كافة المؤمنين ينافي ارادة قبول
قول احدهم على الآخر بحيث يرتب آثاره واذا انكر المخبر عنه وقوع ما ادعى
الانكار لا بد من تكذيب احدهما وهو منافي لكونه اذن خير ورؤفا رحيما بالجميع
فتعين ارادة التصديق بالمعنى الذي ذكرنا الرابع ان المؤذي له صلى الله عليه وآله
داخل في العموم وانه كان يصدقه ولا ريب ان تصديق المؤذي لا يمكن
ان يكون تصديقا حقيقيا ترتيب آثار الصدق عليه الخامس شهادة بعض
الاخبار بما ذكرنا وهو قول الصادق عليه السلام لمحمد بن الفضيل يا محمد كذب سمعك
وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال وقال لم اقل فصدقه
وكذبهم اذ لا ريب انه ليس المراد تصديقه تعبدا وتكذيبهم كذلك بل المراد
ان يصدقه بان ما تقول ليس مخالفا للواقع ويكذبهم بان ما تقولون
لعله خطأ مخالف للواقع لا انكم تكذبون عليه عمدا بل انتم ايضا تصدقون
في اعتقادكم السادس تغيير الاسلوب واعادة الفعل التي هي بمنزلة
اعادة النكرة المعروف فيهما انها غير الاول فتعدية الاول بالباء و
الثاني باللام وكذا التكرار تشهد بتغاير الايمان في الموضعين
ان تصديق المؤمنين لمجرد نفعهم بمعنى عدم تكذيبهم وطرح قولهم رأسا
ولكن يمكن ان يقال ان اعادة الفعل وتغيير الاسلوب لملاحظة ان
الايمان بالله تعالى معناه التصديق بالالوهية لا تصديق قول الله سبحانه

كما

كما في سائر موارد استعمال الآمنة والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله ومثل امنت بالله وحده لا شريك له كما ان الايمان بالرسول صلى الله
عليه وآله معناه التصديق برسالته والايمان بالملائكة تصديق بوجودهم
والايمان بالكتاب تصديق بانه منزل من عند الله وان الايمان بالمؤمنين تصديق
لا قوالهم لا انه تصديق بانهم مؤمنون فلو كان المراد بالتصديق المتعلق بالمؤمنين
تصديقا حقيقيا ايضا للزم تغيير الاسلوب واعادة الفعل لان هذا
التصديق مغاير للتصديق المضاف الى المؤمنين ~~تصديقا حقيقيا~~
~~للزم تغيير الاسلوب واعادة الفعل لان هذا التصديق مجاز~~ فلا بد ان
ان المراد بالثاني هو التصديق الصوري بل الظاهر انه اذا اريد بالايمان التصديق
بوجوده عدي بالباء واذا اريد به تصديق قوله عدي باللام فلاحظ
موارد الاستعمال او من موارد استعماله باللام مع عدم كون المراد به التصديق
الصوري قوله تعالى قالوا ان الله عهد الينا الا نؤمن لرسول حتى يأتينا
بقربان تأكله النار ولكنه يحتمل ان يكون المراد الا نصدق قوله فيكون شاهدا
على ما ادعيناه او يكون المراد الا نصدق برسالته فلا بد من التتبع
كيف كان فاذا ثبت عدم امكان ارادة التصديق تعبدا فلا بد ان
يكون المراد احد الوجهين اللذين ذكرناهما فان قلت هذا ينافي
الرواية المتقدمة في حكاية اسمعيل حيث ذمه الامام عليه السلام لترك تصديق
المسلمين باعطاء الدنانير مستشهدا بالاية الشريفة فانه يدل على ان
المراد به التصديق بمعنى ترتيب الآثار كما لا يخفى ولذا استدل بها السيد
المتقدم ذكره على حجية قول الشاهد قلت اولا انه يكفي في صحة الاستشهاد

القول

بمجرد المشاكلة ولايجب المطابقة التامة بين الشاهد والمستشهد له
فلا ضير في كون المراد بالتصديق في الرواية هو التصديق الحقيقي وفي
الاية هو التصديق الصوري ونظير ذلك ما قال المؤمنين في حديث
التثليث حيث قال الامام ع ان الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع
وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله قال رسول
الله صلعم حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات
نجي من المحرمات ومن ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من
حيث لا يعلم فانه لا منافاة بين وجوب الاحتياط في الامر
المشكل واستحبابه في الشبهات البدوية التي وقعت في كلام الرسول صلعم
واستشهد بها الامام ع للامر المشكل وعلى هذا يمكن الاستدلال
بالخبر على مدعى السيد الفاضل المذكور وثانيا ان المراد بالتصديق
في الخبر ايضا هو التصديق الصوري بقرينة الاستشهاد بالاية اذ قد
عرفت عدم امكان حمل الاية على التصديق الحقيقي فتصير قرينة على
كون المراد بالتصديق في الخبر ايضا هو الصوري ولذا لم يتم ع عليه الحد
فعلى هذا لا يصح استدلال السيد بما ذكرت فعلى هذا لا وجه لمذمة
اسمعيل لان التصديق الصوري للمسلمين لا يقتضي ترتيب الاثار على شهادتهم
وعدم اعطاء الدنانير للشريح عليه بالشرب مع انه ع ذمه على ذلك
لشهادة المسلمين عليه فلت يكفي في استحقاق الذم الاكتفاء بالايمان و
الاطمئنان وكون المدفوع اليه الدنانير متهما بشرب الخمر فان هذا
المقام مقام يجب فيه الاحتياط لدفع الضرر المحتمل وعليه بناء العقلاء

قيل ان عدم اقامته الحد
لعله لعدم كونه ثابتا عنده
ولعدم بسط اليد او لعدم
مشروط البينة الشرعية
تحقق شرائط البينة

والحال ان اسمعيل خالف طريقة العقلاء ولذا ذمه الامام حيث راه في الطواف
يدعو على ذلك الرجل عند البيت حال الطواف لا تدع عليه فان دعائك
لا يستجاب كذا حكى السيد الاستاد دام ظله العالي وكيف كان فلا دلالة في
الاية على اعتبار خبر الواحد اصلا ولذا لم يتمسك به احد من العلماء ومنها
قوله سبحانه يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو
على انفسكم والاستدلال بموضعين منها احدهما كونوا قوامين بالقسط لانه
تعالى اوجب القيام بالقسط اي العدل ولا ريب انه كما ان اتيان الواجبات
وترك المحرمات قيام بالقسط فكذا الاخبار عما سمعه عن النبي والائمة
عليهم السلم فيجب هو ايضا واذا وجب الاخبار يجب القبول والا لزم كونه
لغوا وثانيهما شهداء لله حيث اوجب كونهم شهداء لله تعالى والشهادة
كما تطلق على الاخبار بالموضوعات التي حضرها واحس بها وعلم بها
كذلك تصدق على الاحكام الكلية وما يتعلق بها اذا كانت معلومة
ومن جملتها الالفاظ التي سمعها منهم عليهم السلم والجواب اما عن الاول
فاولا بان الامر بكونهم قوامين بالقسط للارشاد الى الاتيان بما
امروا به وترك ما نهوا عنه مثل اطيعوا الله واطيعوا الرسول فلا يدل
على الوجوب وثانيا على فرض التسليم باحتمال ان يكون شهداء حالا
من فاعل قوامين فيفيد وجوب القيام بالقسط حال الشهادة لله
فيكون نظرا الى حرمة شهادة الزور ووجوب اداء الشهادة على طبق
الواقع من غير زيادة ونقص وكذب ولا دخل له بالمدعى ومثله
قوله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم

ومن يكتمها فانه
وقوله ولا تكتموا الشهادة فانه اثم قلبه وثانيا على فرض التسليم بانا
نمنع كون ما يخبر به الراوي قياما بالقسط حتى يجب قبوله فلعله كاذب فيه
فكونه منه موقوف على ثبوت اعتباره من الخارج كما عرفت ورابعا بانا نمنع
دلالة وجوب الاخبار على وجوب القبول تعبدا لما عرفت غير مرة واما
عن الثاني فاولا باولا لما عرفت في الاول لان الظاهر ان شهداء خبر بعد
خبر لكونوا وقد عرفت ان امره ارشادي لكن في كون الامر بالشهادة
ارشاديا اشكال فيلزم اما القول باستعمال اللفظ في اكثر من معنى او بعموم
المجاز وثانيا بعدم دلالته على وجوب اداء الشهادة على ما ذكرنا من الجواب
الثاني عن الاول بل على وجوب اعمال العدالة في صورة اداء الشهادة
واين هذا من ذلك وثالثا باحتمال كون المراد من الشهادة انما هو في
الموضوعات الصرفة ولم يثبت اطلاقها على نقل الالفاظ التي هي من
الموضوعات المستنبطة ولا على الاخبار بالاحكام الكلية ورابعا بمنع
دلالة وجوب الاخبار على وجوب القبول تعبدا ومنها قوله تعالى انا انزلنا اليك
الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم وقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك
من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته وقد استدل بهما العلامة في النهاية
على ما حكاه عنه سيدنا الاستاد دام ظله العالي بتقريب انه اوجب على
النبي صلى الله عليه واله التبيين وتبليغ جميع ما انزل اليه من الاحكام لجميع
الناس بمقتضى عموم ما الموصولة في الاولتين ولفظ الناس في الاولى
ولما لم يمكن ذلك بلا واسطة بالنسبة الى الجميع فلا بد ان يكون المراد
فعلى هذا لا بد ان يكون خبر الواحد معتبرا ليحصل التبليغ بالنسبة الى الجميع

بذلك والا فلو اعتبر التواتر في ذلك لزم احد المحاذير الثلثة احدها
ان يكون النبي صلى الله عليه واله مقصرا في تبليغها الى من يحصل به عدد التواتر
نستعيذ بالله من هذا الظن وثانيها ان يكون صلى الله عليه واله لم يبلغ
الى من يحصل به ولكن الصحابة قصروا في تبليغها الى مثل ذلك العدد
وهذا اتهام بهم يجل شانهم عنه وثالثها ان يكون جميع الاخبار المروية في
الكتب الاربعة ونحوها بطرق الاحاد كذبا والحال انا نقطع بصدق
جلها لو لم يكن كلها واذا بطل اللوازم الثلثة كان الملزوم وهو اعتبار
التواتر في التبليغ والتبيين ايضا باطلا فثبت ان التبيين والتبليغ
ايضا يثبت بكل من المتواتر والاحاد وهو المطلوب والجواب اولا ان الواجب
على النبي صلى الله عليه واله التبيين وتبليغ جميع ما انزل اليه الى الحاضرين و
امر الحاضرين بتبليغه الى الغائبين والمعدومين وقد بين وبلغ الى
الحاضرين وامرهم بالتبليغ وكان من بلغ اليهم عدد التواتر ولكنهم قصروا
في التبليغ الى مثل ذلك العدد ولا محذور في نسبة التقصير اليهم لان امير
المؤمنين ع ومن تبعه كانوا لا يسمع منهم يومئذ وتقصير من عداهم في
ذلك ليس باعظم من تقصيرهم في امر الخلافة ونحوها مما صدر عنهم
وثانيا انه لا يلزم من اعتبار التواتر ان يكون جميع ما في الكتب المذكورة
كذبا بل يلزم ان يكون ما لم يعلم صدقه بالقرائن غير معتبر ولا محذور فيه
ايضا ومنها قوله عز من قائل وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء
على الناس ويكون الرسول شهيدا عليكم وقد استدل بها في الفصول بتقريب
ان وسط كل شيء خياره وعدوله فجعل الله سبحانه هذه الامة خيار الناس

الامم وعدولا وجعل لرغاية وهو ان تكونوا شهداء على الناس فهو مطلوب منهم
لكم فيجب عليهم الشهادة ولازم وجوب القبول لشهادة اعم من ان تكون
في الموضوعات والاحكام كما مر في بعض الآيات السابقة والجواب اولاً
اما ان يراد الاستدلال بظاهرها او باطنها فان اراد الثاني فلا ريب ان المراد
بالامة الائمة عليهم السلام كما ورد اخبار كثيرة في ذلك وان اراد الاول
فان اراد ان مجموع الامة من حيث المجموع خيار وعدل فهو مسلم ولكن
لا يجدي لان المجموع مشتمل على المعصوم فيفيد حجية الاجماع وان اراد
ان كل واحد واحد عدل فهو كذب وان اراد ان بعضهم عدل فهو مسلم ولا
يجدي لانه مهمل لابد من الرجوع فيه الى القدر المتيقن وثانيا على فرض
التسليم ان الشهادة مختصة بالموضوعات كما مر وثالثا على فرض التسليم
ايضا لا يدل وجوب الشهادة على وجوب القبول كما عرفت ايضا هذا تمام
الكلام في الآيات وقد عرفت ان الاستدلال بها غير تام وعلى فرض
التمامية لابد من تقييدها بمنطوق آية النبأ حيث دلت على شرطية الفاسق
وسائر الآيات تعم العادل ولا ريب ان المراد هو العادل الواقعي
ان خبر العادل الواقعي غالبا يفيد العلم ولا اقل من الاطمينان فلا يثبت
المدعى وهو حجية مطلق خبر الواحد الا ان يكون المراد اثبات الحجية في
الجملة في مقابلة السلب الكلي واما السنة فطوائف منها ما ورد في الخبرين
المتعارضين من الاخذ بالاعدل والاصدق والاوثق والمشهور والتخيير على
فرض التساوي كمقبولة ابن حنظلة حيث وقع الترجيح فيها بالاوليين
الاخيرين ومرفوعة الى اللئالي لزرارة حيث وقع فيها الترجيح الاخيرين

والاول

والاول والتخيير على فرض التساوي ومرواية ابن ابي الجهم عن الرضا (ع) قلت
يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق قال اذا
لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت ورواية الحارث بن المغيرة عن
الصادق (ع) اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى
ترى القائم صلوات الله عليه والظاهر ان دلالتهما على اعتبار الخبر الغير المقطوع
الصدور واضحة الا انه لا اطلاق فيها لان ظاهرها ان السائل فرض حجية
كليهما حجة يتعين العمل بها لولا المعارض كما يشهد به السؤال بلفظ اي الدال
على السؤال عن التعيين بعد العلم بالمبهم فهو كما اذا سئل عن تعارض الشهود
او ائمة الصلوة فاجيب ببيان المرجح فانه لا يدل الا على ان المفروض تعارض
كل من كان منهما مفروض القبول لولا المعارض نعم رواية ابن ابي الجهم و
ابن المغيرة تدلان على اعتبار خبر كل ثقة وبعد ملاحظة ذكر الاعدلية
والاصدقية والاوثقية في المقبولة والمرفوعة يعلم ان العبرة بحصول الوثوق
والاطمينان بصدق الخبر ومنها ما دل على ارجاع آحاد الرواة الى آحاد
اصحابهم عليهم السلام بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية وهي اخبار
كثيرة ذكرها شيخنا في الرسائل فقد ارجعوا عليهم السلام بعض الاشخاص
الذين سئلوا عمن يرجعون اليه عند الحاجة بتعيينهم في كل واحد منها بعضا
من اصحابهم معللا بكونه وجيها او مأمونا على الدين والدنيا او ثقة
او ثقة مأمونا ومن بعضها يعلم ان اعتبار الثقة كان مفروغا عنه عند
السائل وانما سئل عن حصول الوثاقة في الشخص المسؤول عنه وفي
بعضها الامر بالرجوع الى الآحاد من غير تعليل ومنها ما دل على وجوب

الرجوع الى الرواة والثقاة والعلماء على وجه يظهر عدم الفرق بين الفتوى والرواية
وهي كثيرة مذكورة في الرسائل وفي بعضها الامر بالرجوع الى رواة حديثهم
معللا بانه حجة عليكم كما انا حجة الله عليهم وفي بعضها الامر
بالرجوع الى روايات العامة عن علي عليه السلام وعند عدم وجدانهم رواية
الخاصة فيدل على حجية كليهما وفي بعضها الدلالة على وجوب الاخذ بكتب
الثقاة الذين رجعوا عن مذهبنا مثل الشلمغاني وبني فضال وفي بعضها
قصر الرخصة على الرجوع الى من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا
لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه وفي بعضها الدلالة على جواز
الاخذ من المحبين والشيعة دون الخائنين بحيث يعلم منه ان المناط في
الرواية عدم الخيانة بالتحريف والزيادة والنقصان وفي بعضها تفضيل
الخبر الواحد الذي يؤخذ من صادق او يأخذه صادق عن صادق على الدنيا
وما فيها من ذهب وفضة او على الدنيا والآخرة او على ما يطلع عليه الشمس
حتى تغرب وفي بعضها لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه
عنا ثقاتنا قد علموا انا نفاوضهم سرنا ومنها الاخبار الكثيرة التي يظهر من
مجموعها جواز العمل بخبر الواحد مثل النبوي المستفيض بل المتواتر من
حفظ على امتي اربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيمة ومثل
الاخبار الكثيرة الواردة في الترغيب في الرواية والحث عليها و
ابلاغ ما في كتب الشيعة مثل ما ورد في شان الكتب التي دفنوها
في التقية فقال عليه السلام حدثوا بها فانها حق ومثل ما ورد في مذاكرة الحديث
والامر بكتابته ومثل قوله (ع) اكتب وبث علمك في بني عمك فانه يأتي

زمان

زمان هرج لا يأنسون الا بكتبهم وما ورد في ترخيص النقل بالمعنى وما ورد مستفيضا
بل متواترا اعرفوا منازل الرجال منا بقدر رواياتهم عنا وما ورد من قولهم لكل
رجل منا من يكذب عليه وقوله صلى الله عليه واله ستكثر بعدي القالة علي وان
من كذب فليتبوء مقعده من النار وقول ابي عبد الله (ع) انا اهل بيت صديقون
لا نخلو من كذاب يكذب علينا وقوله (ع) ان الناس اولعوا بالكذب علينا كان الله
افترض عليهم ولا يريد منهم غيره وقوله عليه السلام لكل منا من يكذب عليه فان بناء
المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواتر والآحاد المحفوفة بالقرائن القطعية
لم يكثر القالة والكذابة الى غير ذلك من الاخبار التي يستفاد من مجموعها رضا
الائمة عليهم السلام بالعمل بالخبر الغير المقطوع الصدور لكن الانصاف ان القدر
المتيقن من مجموعها اعتبار الخبر الموثوق به وان لم يكن اماميا عادلا لا سيما
واما ما ورد من النهي عن الاخذ من غير الشيعة والمحبين باعتبار عدم حصول
الاطمينان غالبا بخبرهم والمراد اخذ الفتوى كما هو ظاهر معالم الدين
وما ذكر هو القدر المشترك بين الثقة والمأمون والصادق والاعدل والاصدق
والاوثق وما شابهها في المعنى التي ورد بها اخبار كثيرة يقطع بصدور بعضها
فيقطع باعتبار الخبر الموثوق بصدوره بحيث يخرج عن التمسك بخبر
الواحد بخبر الواحد بل يمكن استفادة اعتبار كل ما يوثق به ولو لم يكن
خبرا فعليك بالتتبع والتأمل في نظائرها فدقق انه لا يصح التمسك
بها على حجية الخبر الغير المقطوع الصدور الا اذا كانت متواترة لفظا
او معنى والا لزم الدور ولا ريب انها ليست كذلك لا لفظا تفصيلا وهو
واضح ولا معنى لعدم كونها بحيث يحصل منها القطع بما هو القدر المشترك منها

من حجية الخبر الواحد الغير المفيد للعلم لعدم كون كل واحد منها نصا
في ذلك وانكانت ظاهرة فيحتمل ارادة ما يفيد القطع منه لاسيما نعم
الانصاف حصول القطع بصدور واحد منها اجمالا لا بعد ملاحظة
كثرتها واختلافها لفظا ومضمونا ولازم ذلك الاخذ بما هو اخص
من الباقي وان لم يكن نصا فيه ضرورة كفاية الظهور في اثبات الحجية فح
لابد من الاقتصار على خبر العدل الامامي لانه اخص المضامين ولكن لا يخفى
انه لو كان ح في الاخبار الدالة على حجية مطلق الخبر او خصوص الموثق
خبر بالوصف المذكور امكن اثبات حجية مطلق الخبر او الموثق بذلك لقيام
الدليل القطعي الاعتبار عليه فلابد لاحظ فيها لعله يوجد فيها خبر كذلك
بل يمكن ان يقال ببقاء القطع بصدور واحد آخر ايضا في ضمن الباقي
بعد عزل الخبر الذي كان اخص من الباقي مضمونا فلابد ح ان يؤخذ بما هو
اخص من بين اخبار الباقي وهو ما دل على اعتبار خبر الثقة ولو كان
غير امامي وهذا الوجه ايضا جيد جدا واما الاجماع فنقريره من وجوه
احدها الاجماع على حجية خبر الواحد في مقابل السيد واتباعه وطريق
تحصيله اما بتتبع فتاويهم من زمن الشيخين الى زماننا هذا فيحصل
منه القطع بالاتفاق الكاشف عن رضاء المعصوم ع بالحكم ولا يعتنى بخلاف
السيد واتباعه واما على الاجماع على طريقة القدماء فاما العدم
قدح خروج معلوم النسب واما للاطلاع على ان ذلك شبهة حصلت
لهم كما عن غير في تبعة ويحكى الشيخ ره في العدة انهما اسندا خلافهم الى الشبهة
واما لان المناط في الحجية هو العلم بدخول المعصوم ع فلو كان في اثنين

كان قولهما حجة ولو خلا المأة عنه فليس قولهم حجة كما صرح به المحقق ره واما
على طريقة المتاخرين فلان المناط عندهم فيه هو الاتفاق الكاشف
ما لحدس ولا يتوقف على اتفاق الكل كما لا يخفى لكن الاولى فهم قادح على
طريقة الشيخ ره وهي غير مرضية عندنا وهذا الوجه يحتاج الى التتبع
التام المطلع على فتاوى الجميع وهو مما لا يتيسر لكل احد واما بتتبع
الاجماعات المنقولة في ذلك فمنها ما نقله الشيخ ره في العدة في هذا المقام م
حيث قال في محكي كلامه واما ما اخترته من المذهب فهو ان الخبر الواحد
اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا
عن النبي صلى الله عليه وآله او عن احد الائمة عليهم السلام وكان لا يطعن في
روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة على صحة ما تضمنه
الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة
وكان ذلك موجبا للعلم كما تقدمت القرائن جاز العمل والذي
يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه
الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون
ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه هذا
سألوه من اين قلت فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان
راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر وقبلوا قوله هذه عادتهم
وسجيتهم من عهد النبي ومن بعده من الائمة صلوات الله عليهم اجمعين
الى زمان جعفر بن محمد الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من
جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك

لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو وقال في مقام آخر واستدلوا
على العمل بخبر المخالفين انه قد عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث
غياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة وفي
مقام آخر ان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن حمزة
وعثمان بن عيسى بما رواه بنو فضال والطاطريون واما ما ذكره صاحب
لم من ان الانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ واتباعه مخالفتهم للسيد ره
اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان المعصوم ع واستفادة
الاحكام منهم عليهم السلام وكانت القرائن العاضدة لها متيسرة كما اشار اليه
ره ولم يعهد انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرايه فيه الخ
تبعه المحدث الاسترابادي ره واستحسنه بعض من تاخر عنه من الاخباريين
على ما حكي عنهما وقال ذلك البعض انه لم يكن عنده كتاب العدة والا لصدع
بالحق اكثر من ذلك فهو فاسد اما اولا فلان عنوان كلام الشيخ ره كما
سمعت ينادي باعلى صوته بخلاف ذلك حيث قال ولم يكن هناك
قرينة الخ واما ثانيا فلما ذكره الشيخ ره بعد كلامه الذي ذكرنا اولا في
مقام الايراد على نفسه بقوله فان قيل كيف تدعون اجماع الفرقة المحقة
على العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد
كما ان المعلوم انها لا ترى العمل بالقياس الخ وجه الدلالة انه لا وجه لتوهم
ان الامامية ينكرون العمل بخبر الواحد المحفوف بالقرائن المفيدة
للعمل فلا وجه لهذا الايراد واما ثالثا فلانه ره تكلم في مسئلة خبر
الواحد مع المرتضى ره واتباعه حيث قال واما ما اخترته من المذهب وحيث

اى عند صاحبه مشير

قال بعد كلامه المذكور باسطر المعين شيخكم لا يزال يناظر خصومه
في ان خبر الواحد لا يعمل به لان نظره الى المرتضى واتباعه ولو كان الامر
كما ذكره صاحب لم واتباعه لم يكن وجه لذلك لعدم انكار السيد
العمل بخبر الواحد المحفوف بالقرائن واما رابعا فلانه لو كان كما ذكروه
لم يكن وجه للاستدلال لان المحفوف بالقرائن بديهي الاعتبار ولا محتاج
فلما قال الشيخ ره من انا وجدنا اصحابنا مختلفين في المسائل الكثيرة في
ابواب الفقه وكل منهم يستدل ببعض هذه الاخبار ولم يعهد منهم تفسيق
صاحبه وقطع المودة عنه يعني لو لم يجز وكان العمل به كالقياس كان
المستدل به فاسقا يجب قطع المودة عنه وجه الدلالة ان الخبر المحفوف
لكونه بديهي الاعتبار لا يقع موردا لتوهم احد عدم جواز العمل به حتى
يستدل على الجواز بذلك واما سادسا فلما ذكره الشيخ ره في جواب الاعتراض ض
بان ما عمل به الاصحاب كان مقرونا بالقرينة من ان القرائن ليست
موجودة في جميع الموارد التي يعملون بالاخبار بل قال في اخر كلامه فنعلم
دعوى القرائن دعوى محال الخ واما سابعا فلانه لو كان كما ذكروه
لم يكن وجه لتقييد الخبر بكونه واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة
وبكونه ممن لا يطعن في روايته وسديدا في نقله وكذا لم يكن وجه
لما ذكره في جواب سؤال الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين
ما يرويه اصحاب الحديث من العامة من قولكم ان خبر الواحد اذا
كان دليلا شرعيا فينبغي ان يستعمل بحسب ما قررته الشريعة الى
قوله على ان لعدالة شرط في الخبر الخ وذلك لان المحفوف غير قابل لعدم

التقرير ولا وجه لاشتراط احد الامرين وكذا لم يكن وجه للاعتراض بان رواة
هذه الاخبار يروون اخبار الجبر والتفويض والغلو والتناسخ وغير
ذلك ولم يكن وقع لما ذكره في جواب ابن بابكان بكفيه ان يقول في الجواب
عنه وعن سائر الاعتراضات بان الخبر القطعي الصدور لا فرق
بين كون راويه عدلا او فاسقا اماميا وغيره ممن يروي اخبار الجبر و
التفويض ونحوهما ام لا الى غير ذلك من الشواهد التي يقطع بعد الاطلاع
عليها بان مراد الشيخ ره ليس هو الخبر المحفوف وكلامه مذكور في رسائل
شيخنا الاستاد قدس سره فلاحظ واما التنافي بين الاجماع الذي ادعاه الشيخ ره
وبين ما ادعاه السيد المرتضى ره مع كونهما متعاصرين فليس باعظم من
التنافي الواقع بين دعويهما الاجماع المتنافي في كثير من مسائل
الفقهية مع انها معنونة في كلمات الفقهاء بخلاف كثير من مسائل
الاصول التي منها ما نحن فيه مع انه يمكن الجمع بينهما بما ذكره شيخنا الاستاد
فراجع ومنها ما ادعاه العلامة ره في اربعة مواضع على ما حكاه عنه السيد
الاستاد ادام ظله العالي الاول حيث قال ان الاخباريين منهم لم يعولوا
في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد والاصوليين منهم كابي جعفر الطوسي
ره عمل بها ولم ينكره سوى المرتضى ره واتباعه لشبهة حصلت لهم الثاني
حيث استدل بالاجماع على اعتبار الخبر المرسل اذا روى تارة مرسلا
واخرى مسندا الثالث حيث استدل على جواز تخصيص الكتاب بخبر
الواحد فاذا كان مجمعا على اعتباره في مقابلة الكتاب بحيث لا يعارض
لم يطرح ولا الرابع حيث استدل به على اعتبار روايات ابن ابي عمير واضرابه

منها ما ذكره المحقق في رسالته الاستدلال التي صنفها في مسئلة نجاسة الفضاء
في مقام دعوى الاجماع على المضائقة وانهما اطبقت عليه الامامية
الا نفر يسير من الخراسانيين قال في تقريب الاجماع ان ابن بابويه
الاشعريين كسعد بن عبد الله وسعد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب
والقميين اجمع كعلي بن ابرهيم ومحمد بن الحسين بن الوليد عاملون بالاخبار
المتضمنة للمضايقة لانهم ذكروا انه لا يجل رد الخبر الموثوق بروايته انتهى
فقد استدل على مذهب الامامية بذكرهم اخبار المضايقة وذهابهم الى
العمل برواية الثقة فاستنتج من هاتين المقدمتين ذهابهم الى المضايقة
والعجب منه انه مع انه ادعى عدم حلية رد الخبر الموثوق برواته الى اصحاب
الائمة عليهم السلم الذين يحصل العلم بقول الامام من اتفاقهم كيف يرده
ويتبع السيد في مسئلة خبر الواحد الا ان يريد بالثقة في قوله لا يحل
رد الخبر الموثوق الخ من يفيد قوله القطع وفيه ما لا يخفى او يكون
مراده ومراد السيد ره من الخبر العلمي ما يفيد الوثوق والاطمينان
لا اليقين ويكون مراده ان حصل الاجماع من تتبع فتاويهم وايده بذكرهم
اخبار المضايقة وذهابهم الى العمل برواية الثقة ومنها ما ذكره السيد
الجليل رضي الدين ابن طاوس حيث قال في جملة كلام له يطعن فيه
على السيد ره ولا يكاد تعجبي ينقضي كيف اشتبه عليه ان الشيعة لا تعمل باخبار
الاحاد في الامور الشرعية ومن اطلع على التواريخ والاخبار وشاهد عمل ذوي
الاعتبار وجد المسلمين والمرتضى وعلماء الشيعة الماضين عاملين
باخبار الاحاد بغير شبهة عند العارفين كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي ره

والمرتضى

في كتاب العدة وغيره من المشغولين بتصفح اخبار الشيعة وغيرهم من
المصنفين انتهى وفيه دلالة على ان غير الشيخ من العلماء ايضا ادعى الاجماع
على عمل الشيعة باخبار الاحاد ومنها ما عن المجلسي ره في بعض رسائله حيث
ادعى تواتر الاخبار وعمل الشيعة في جميع الاعصار على العمل بخبر الواحد
ومنها ما ذكره في المجلد الاول من البحار على ما حكي عنه من ان عمل اصحاب
الائمة عليهم السلم على الخبار الاحاد متواتر بالمعنى لا ينكره انكاره ودون منعه خرط
القتاد قيل ان مثل هذا التناقض والتنافي الذي يوجد في الاجماعات
المنقولة يكون في الروايات ايضا قلنا حجية الاخبار ووجوب العمل بها مما
تواترت به الاخبار واستقر عليه عمل الشيعة بل جميع المسلمين في جميع
الاعصار بخلاف الاجماع الذي لا نعلم حجيته ولا تحققه ولا ماخذه الخ
ولا ريب ان شهادة مثل هذا المحدث الخبير الغواص في بحار انوار
اخبار الائمة الاطهار بعمل اصحابهم عليهم السلم بالخبر الغير العلمي ودعواه
حصول القطع له بذلك من جهة التواتر لا يقصر عن دعوى الشيخ ره
الاجماع عليه مضافا الى انه ادعى عمل الشيعة في كلامه الشافي بل عمل
جميع المسلمين وهو ايضا ظاهر في الاجماع ان لم يكن صريحا ومنها ما ذكره
المحقق في المعتبر نقلا عنه في مسئلة خبر الواحد حيث قال افرط الحشوية
في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا لما تحته من التناقض
فان من جملة الاخبار قول النبي صلى الله عليه وآله ستكثر بعدي القالة علي
وقول الصادق ع ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه واقتصر بعضهم من
هذا الافراط فقال كل سليم السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق

ولم يتنبه على ان ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ ما
من مصنف الا وهو يعمل بالخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل وافرط اخرون
في طريق رد الخبر حتى احالوا استعماله عقلا واقتصر اخرون فلم يروا العقل
مانعا لكن الشارع لم يأذن في العمل به وكل هذه الاقوال منحرف عن السنن والتوسط
اقرب فما قبله الاصحاب او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض
عنه الاصحاب او شذ يجب طرحه انتهى وهو كما ترى ينادي بان كل
واحد من علماء الشيعة يعمل بالخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل وليس
المراد عملهم بالخبر المجروح والعدل اذا افاد العلم بصدقه لان كلامه
انما هو في الخبر الغير العلمي لانه هو الذي احال قوم استعماله عقلا واخرون
شرعا كما ذكره في اخر كلامه اذ لم يقل احد باستحالة استعمال الخبر المفيد
للعلم عقلا ولا شرعا ولا ريب في ظهوره في الاجماع ولا يقدح فيه ما ذكره
اخيرا من ان بعضهم احاله عقلا وبعضهم شرعا لان نظره الى ابن قبة
والسيد ره وخلافهما غير قادح في الاجماع ومنها ما ادعاه الكشي في
محكي كلامه من اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة فان من المعلوم
ان معنى التصحيح المجمع عليه هو عد خبرهم صحيحا بمعنى معاملتهم معه معاملة
الصحيح والعمل به لا القطع بصدوره اذ الاجماع وقع على التصحيح لا
الصحة مع ان الصحة عندهم على ما صرح به غير واحد عبارة عن الوثوق
والركون لا القطع واليقين ومنها ما ادعاه النجاشي في محكي كلامه
ان مراسيل ابن ابي عمير مقبولة عند الاصحاب وهذه العبارة تدل على
عمل الاصحاب بمراسيل مثل ابن ابي عمير لا لاجل القطع بالصدور بل لعلمهم

حتى ره
منحرف عن السنن ره

بلا فصل لعلما به الشيخ الى البعض من الشيخ من رسل ابن ابي عمير الا عن ثقة عن ذلك

بانه لا يروي او لا يرسل الا عن ثقة والاتفاق المذكور يحكى عن الشهيد في ذكرى
ايضا وعن كاشف الرموز تلميذ المحقق ان الاصحاب عملوا بمراسيل البزنطي
ومنها ما ذكره شيخنا البهائي ره في محكي مشرق الشمسين من ان الصحيح عند
القدماء ما كان محفوفا بما يوجب ركون النفس اليه وذكر فيما يوجب
الوثوق امورا لا تفيد الا الظن ومعلوم ان الصحيح عندهم هو المعمول به
وليس مثل الصحيح عند المتاخرين في انه لا يعمل به الاصحاب عند تخلل اخ
فالمراد ان المقبول عندهم ما تركن اليه النفس وتثق به ومنها ما ذكره اعراضهم
الشهيد في ذكرى والمفيد الثاني ولد شيخنا الطوسي ره نقلا عنهما
من ان الاصحاب قد عملوا بشرايع الشيخ ابي الحسن ابن بابويه عند اعواز
النصوص تنزيلا لفتاويه منزلة رواياته ولولا عمل الاصحاب بروايات
الغير العلمية لم يكن وجه للعمل بتلك الفتاوى عند عدم رواياته ومنها
ما ذكره صاحب المعالم ره وكثير مما ذكرنا وان لم يحك بكونه صريحا في نقل الاجماع
ولكنه يصلح تاييدا وشاهدا على تحقيقه وصدق الاجماعات المنقولة
صريحا من مثل الشيخ ره فبعد ملاحظة جميع ذلك والشهرة المحققة
قطعا يحصل القطع بالاجماع على حجية خبر الواحد ويخرج الاجماع المنقول
بخبر الواحد عن كونه منقولا بالخبر المجرد عن القرينة ويدخل في المنقول
بالخبر المحفوف بالقرينة وبهذا الاعتبار يمكن التمسك به لحجية خبر الواحد
ولكن قد يقال ان تلك الاجماعات لاختلافها لا تجدي في اثبات المدعى
للزوم الاخذ بالمتيقن منها وهو الخبر الصحيح الاعلائي الذي عمل الاصحاب
لان من جملة المدعين للاجماع صاحب المعالم والمحقق ره والمعتبر عند الاول

هو الصحيح الاعلائي وعند الثاني ما قبله الاصحاب فالقدر المتيقن هو ما ذكرنا
ووجوده في الاخبار مثل وجود العنقاء والحال ان مقصود الاجماع المستدلين بالاجماع
اثبات حجية اخبار الاحاد ليستريح اليها في استنباط الاحكام ولا
يحتاج الى التعدي الى مطلق الظن والانصاف انه بعد ملاحظة القرائن
المذكورة وملاحظة عمل العلماء من زمان الشيخين الى زماننا هذا بالخبر
الغير العلمي حتى انه يقال ان الصدوق ره كان يتابع شيخه ابن الوليد في
التصحيح والرد وملاحظة كلمات علماء الرجال في تراجم كثير من الرواة
مثل قولهم فلان يعتمد على ما ينفرد به وفلان مسكون في روايته
فلان صحيح الحديث ومثل الطعن في بعض بانه يعتمد على الضعفاء و
المراسيل لظهور امثال تلك الكلمات في كون العمل بالخبر الغير العلمي
مسلما عندهم وملاحظة ما يظهر من استقراء الاخبار المعتبرة من كون العمل
بالخبر الغير العلمي مفروغا عنه عند الرواة وملاحظة ما يظهر لمن تتبع ايضا
التتبع يحصل القطع باعتبار الخبر الغير العلمي من غير تقييده بالصحيح الاعلائي
ونحوه لان صاحب لم والمحقق لم يقيدا معتقدا حجيتها بذلك بل
مختارهما هو ذلك واين هو من ذلك نعم القدر المتيقن هو ما يفيد الاطمينان
كما ذكرنا في الاخبار العلاجية ولا ريب في انه لم يحصل في مسئلة يدعي فيها الاجماع
من الاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة والامارات الكثيرة الدالة على
صدق الاجماع ما حصل في هذه المسئلة اللهم الا في ضروريات المذهب
بل لعلها ايضا صارت منها ولعل لهذا وقع من السيد الاجل صاحب الرياض بل نقل
عن السيد الاجل نعمة الله الجزائري في شرح التهذيب جعلها من الضروريات وقد حكي

المستدلم

او نوقشنا في انه السيد الاجل السيد محمد صاحب لما ورد الى المشهد العلوي
على مشرفه من الصلوات اعلاها ومن التحيات ازكاها واغلاها ما اتى
الى زيارته جميع علماء النجف الاشرف وكان من جملة من زاره المولى
الصالح العالم المولى عبد الله التستري فلما اراد السيد ان يزورهم زارهم
كلهم سوى المولى المذكور فقيل له كيف زرت هؤلاء الافاضل كلهم و
تركت زيارة من هو افضل منهم واورع واتقى فاجاب ان المولى يذهب
الى عدم جواز العمل باخبار الاحاد وقطعي انه قد اخطأ بل ابدع ومن
زاره ذا بدعة فكانه سعى في خراب الدين او ظاهر كلام صاحب هذا
ان حجيته من ضروريات الدين ولذا عد القائل بعدم جوازه مبدعا
وقال شيخنا الاستاد ره هذه حكاية عجيبة لا ندري توجيهها كما
لا يخفى على من اطلع على طريقة المولى المشار اليه في الفقه فراجع
ويمكن ان يقال ان غاية ما يحصل من تلك الاجماعات المنقولة و
شواهد صدقها الاجماع على العمل بخبر الواحد فيصير كالاجماع على الاباحة
هو ما نحن فيه ويمكن دعوى ان ما ذكرت انما يرد على اجماع الشيخ حيث قال
ره في تقريب الاجماع اني وجدت الفرقة المحقة مجمعة على العمل بالاخبار
الخبر ونحوها في كتبهم وهذا يمكن ان يقال انه لعل اخبارهم كانت
محفوفة بالقرائن او ان عملهم كان من باب مطلق الظن وغير ذلك و
اما اجماع العلامة ره والسيد الرضي والمجلسي ره فلا يرد عليه ذلك لانهم
نقلوا الاجماع على العمل بخبر الواحد وظاهر هذا اللفظ انهم اجمعوا
على العمل بخبر الواحد بما هو خبر الواحد لا بما هو محفوف بالقرائن ومفيد

للظن وليس هذا الا مثل ان يخبر احد عن نفسه انه اعمل بخبر الواحد لا يخفى
الوجه الثاني من وجوه تقرير الاجماع ان يقرر على وجه كان السيد واتباعه
داخلين فيه بان يخص المدعى باعتبار الخبر في حال الانسداد فيصير النسبة بين
هذا الاجماع والسابق عموما وخصوصا من وجه بملاحظة المجمعين ومورد
وقوع الاجماع لعموم هذا للسيد وغيره مع اختصاصه بحال الانسداد
والسابق بالعكس لعمومه لحال الانفتاح والانسداد واختصاصه بمن عدا
السيد ره ما اشاعر بان ذلك ان السيد انما منع من ذلك لعدم الحاجة
الى خبر الواحد المجرد كما يظهر من كلام المنتصر للاعتراض على نفسه بقوله
فان قلت اذا سددتم طريق العمل باخبار الاحاد فعلى اي شيء تعولون في
الفقه كله ثم الجواب عنه بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة
والاجماع والاخبار العلمية وما يبقى من المسائل الخلافية يرجع فيها
الى التخيير وقد اعترف السيد ره في بعض كلامه على ما في المعالم بل كما
حكي عن الحلي ره بان العمل بالظن متعين فيما لا سبيل فيه الى العلم فان
قلت ان هذا انما ينتج حجية الخبر من باب مطلق الظن وانت بصدد اثبات حجيته
من باب الظن الخاص قلت ان هذا الكلام على ما قاله سيدنا الاستاد طاب ثراه
ينبئ عن عدم تحقيق الفرق بين الظن المطلق والظن الخاص وتخيل ان الفرق
بينهما ان الظن الخاص ما كان اعتباره في حال الانفتاح وفي عرض العلم وان الظن
المطلق ما كان لاعتباره في حال الانسداد وفي طول العلم او ان الظن الخاص
ما كان دليل اعتباره غير العقل والظن المطلق ما كان دليل اعتباره العقل و
خبير بان هذا خيال فاسد لعدم العبرة بشيء من ذلك في مقام الفرق بل

انما الفرق بينهما ان الظن الخاص ما دل الدليل على اعتباره من سبب خاص واماره خاصة كالخبر مثلا او ظاهر الكتاب ونحو ذلك بان كان المناط خصوص الظن الحاصل من ذلك السبب لا غير سواء كان ذلك الدليل هو العقل ام النقل والظن المطلق ما دل الدليل على اعتباره من اى سبب حصل بان كان المناط هو عنوان الظن من غير فرق بين الاسباب سواء كان دليله العقل ام النقل وسواء كان في حال الانفتاح ام الانسداد ويدل على ما ذكرنا ان احدهما نفس لفظ الظن المطلق والظن الخاص لان ظاهر الاول هو عنوان الظن وطبيعته ومطلقه من غير تقييده بخصوص سبب خاص وثانيهما كلمات العلماء في الفقه والاصول اما في الفقه فحيث قالوا باعتبار مطلق الظن في الصلوة والحال ان دليله ليس الا الروايات وفي القبلة والتيمم وافطار الصائم عند ظن الضرر ونحو ذلك والدليل في الجميع انما هو الاخبار واما في الاصول فحيث قالوا باعتبار مطلق الظن في مقام ترجيح احد المتعارضين على الاخر وليس دليله الا الاستفاضة من الاخبار العلاجية الدالة على ترجيح الاعدل والاصدق والاوثق والمشهور معللا في الاخير بان المجمع عليه لا ريب فيه لوضوح عدم ارادة نفي الريب بالمرة وبالكلية في الواقع بل بالاضافة الى مقابله وهو الشاذ فيستفاد منه كبرى كلية وهي ان ما لا ريب فيه بالاضافة الى غيره فلا بد من ترجيحه على ذلك الغير هذا كله في بيان ما كان الدليل من الاخبار والثابت به مطلق الظن واما ما كان دليله العقل والثابت به الظن الخاص وكان من الاصول ايضا فهو الظن الحاصل من خبر الواحد على مذهب صاحب الفصول ونحوهما ممن كان نتيجة دليل الانسداد عنده اعتبار الظن بالطريق لانها من باب الكشف عن جعل الشارع طريقا ولكنها مهملة لا بد فيها من الاخذ بالقدر

المتيقن

وظاهر الثاني اعتبار خصوص سبب من غير تقييد بخصوص ... خاص م

المتيقن وهو اقوى الظنون وهو الظن الحاصل من الخبر فنتيجة دليل الانسداد عندهم حجية الظن الخاص وهو الحاصل من الخبر ولعل توهم الفرق المذكور نشا من ادلة القائلين باعتبار الخبر من باب الظن الخاص تعم حال الانفتاح كالايات وادلة اعتباره من باب الظن المطلق مختصة بحال الانسداد فاندفع بما ذكرنا ما توهم بعضهم من التنافي بين استدلال صاحب ... وغيره بالايات وبين الاستدلال بدليل الانسداد وحاصل التنافي ان مفاد الايات اعتبار الخبر من حيث هو وليس العبرة بالظن المطلق ومفاد دليل الانسداد اعتبار الظن من حيث هو وليس العبرة بسبب خاص من خبر وغيره وحاصل الاندفاع ان دليل الانسداد ايضا عنده لابتنائه على الكشف لا يفيد الا حجية الظن الحاصل من الخبر من حيث هو كما اندفع به ايضا ما توهمه بعض السادة الفضلاء من ان كل من استدل بدليل الانسداد فمذهبه اعتبار مطلق الظن كالعلامة وصاحب ... واضرابهما رحمهم الله ولعل منشأ التوهم ان المشهور بين العلماء تقرير دليل الانسداد على وجه الحكومة المفيد لاعتبار مطلق الظن من غير فرق بين الاسباب ولذا احتاجوا الى التفصي عن اشكال استثناء القياس بوجوه مذكورة في محله فتوهم ان مذهب كل من تمسك به لاعتبار الخبر ايضا كذلك فلا بد ان يكون قائلا بالظن المطلق وهو وهم كما عرفت انتهى ما اردنا من كلامه زيد في اكرامه اقول هذا الكلام متين جدا الا ان فيه اشكالا من وجهين احدهما في ان مذهب صاحب ... وصاحب الفصول في تقرير دليل الانسداد هو الكشف لان كلام صاحب ... هو انه قال بعد اثبات انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية لعدم افادة الادلة الموجودة غير الظن واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا و

الفاضل ...

العقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة متفاوتة في القوة والضعف فالعدول من القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من الادلة فيجب تقديم العمل بها ثم اعترض على نفسه بان لازم هذا تقديم الشاهد الواحد المفيد للظن على البينة الغير المفيدة له وهو خلاف الاجماع واجاب بما حاصله ان الحكم في الشهادة منوط على خصوص العدلين تعبدا بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن انتهى ملخص كلامه رفع مقامه ولا ريب في ظهور قوله واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا في تقرير الحكومة لا الكشف وكذا كلام صاحب الفصول حيث قال كما انا نقطع بانا مكلفون في زماننا هذا تكليفا فعليا باحكام فرعية كثيرة الى قوله كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طرقا مخصوصة وكلفنا تكليفا فعليا بالرجوع اليها في معرفتها ومرجع القطعين عند التحقيق الى امر واحد وهو القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث انه لا سبيل لنا غالبا الى تعيينها بالقطع ولا بطريق يقطع عن السمع بقيامه بالخصوص او قيام طريقه كذلك ولو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق الى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته لانه اقرب الى العلم والى الصواب انتهى كلامه رفع مقامه ولا ريب في ظهوره بل صراحته في الحكومة اذ على تقرير الكشف كان يجب ان يقول مكان قوله فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل الخ فلا ريب ان العقل يكشف عن ان الشارع جعل الى تلك الطرق طريقا في الجملة ثم ان وجد معمم قلنا بحجية جميع الطرق التي بايدينا والا وجب

الاقتصار

انتهى كلامه م

الاقتصار على القدر المتيقن وظني ان توهم تقرير الكشف في كلام صاحب الفصول انما نشأ من حصره نتيجة دليل الانسداد على اعتبار الظن بالطريق دون الظن بالواقع مع انه لا ملازمة بينهما بل يمكن القول بان النتيجة اعتبار الظن بالطريق مع تقرير الدليل على وجه الحكومة كما هو ظاهر تقرير الفصول بل صريحه في ذلك لانه ثبت عنده بالقطع ان تكليفنا الفعلي اي المنجز انما هو بمؤدى الطرق مخصوصة لا بالواقع كيف اتفق وان كان الحكم الواقعي الاولي غير مقيد بالطرق فلا يلزم التصويب كان تنجز الواقع مقيد باداء طرق مخصوصة اليه كما انه ايضا مقيد بالعلم واينما حصل كان التكليف الواقعي منجزا وان لم يحصل شيء منهما بقي على الشانية ولكنه لما كان يدعي القطع بان التكليف الفعلي في زمان الانسداد ايضا انما هو بمؤديات الطرق فلذا اجرى دليل الانسداد لتعيين تلك الطرق المخصوصة ولا ريب انه على هذا المذهب يمكن تقريره على كل من وجهي الكشف والحكومة ولكن صريح كلام الفصول تقرير الحكومة فتبين ان القول بان النتيجة اعتبار الظن بالطريق لا يلزمه ان يكون بالكشف بل نقول ان القول بان النتيجة هو الكشف عن جعل الشارع طرقا الى احكامه لا يلزمه ان يكون النتيجة هي الظن بالطريق بل النتيجة انما هي القطع بجعل الشارع طريقا في الجملة واما ذلك الطريق ماذا فلا دلالة فيها عليه بل ان ثبت معمم ثبت حجية جميع الطرق الموجودة بايدينا سواء افادت الظن ام لا والا وجب الاخذ بالقدر المتيقن سواء افاد الظن ام لا فثبت ان القول بالكشف ايضا لا يلزمه ان يكون النتيجة هو الظن بالطريق واما كلام صاحب ... فظاهره ان النتيجة هو الظن بالاحكام الواقعية لا الظن بالطريق فلا يمكن حمله على تقرير الكشف ثم على فرض تسليم

الملازمة لانه لم انه يلزم على تقريب الكشف ان يكون النتيجة هو الظن الخاص لان
النتيجة ليست الا الكشف عن جعل الشارع طريقا في الجملة واما تعيينه في
ضمن سبب خاص بملاحظة ان القدر المتيقن لا يوجب تشخيص ظنا خاصا في
الاصطلاح حتى على ما استظهره دام ظله العالي لان المعروض ان الدليل لم ينتج
الاهمال والاخذ بالقدر المتيقن لا يوجب كون النتيجة هي الظن الخاص كما
لا يخفى لانه احتياط في مقام تعيين الطريق المستكشف عنه بطريق الانسداد
لا انه عين النتيجة ثم ان ما ذكره دام ظله العالي في الفرق بين الظن الخاص والمطلق
فيه كلام تقدم في مقام التكلم في الظنون التي تعمل لتشخيص الاوضاع فراجع ثم قال
دام ظله العالي فان قلت هذا الاجماع لا ينفعكم لانه تقييدي يختلف فيه وجه
حجية خبر الواحد عند العلماء فبعضهم يعتبره من باب الظن الخاص وبعضهم من
باب مطلق الظن والظاهر كون السيد ممن يعتبره حال الانسداد من باب الظن
الخاص لينعقد الاجماع من السيد وغيره على اعتباره من باب الظن الخاص
كما هو المدعى بل الذي يظهر من كلام السيد المنقول عنه في مسئلة الامر مع
علم الآمر بانتفاء شرطه ان العبرة عند الانسداد بمطلق الظن قلنا ان العامل
بالخبر اما ان يعلم ان اعتباره عنده من باب مطلق الظن او من باب الظن الخاص
واما ان يشك فيهما فعلى الاولين حاله معلوم واما على الثالث كما هو الحال
فيما نحن فيه لعدم معلومية مذهب السيد واتباعه فانه وان لم يمكن تعيين احد الاولين
بالاصل لانه من قبيل الشك في الحادث المردد بين امرين وقد قرر في محله عدم
امكان تعيين احدهما بالاصل الا انه يمكن نفي ما زاد من اثر احدهما على الآخر
بالاصل فنحن وان لم نتمكن من اثبات كون السيد مثلا قائلا بالظن الخاص

لكن

لكن لما كان آثار مطلق الظن ازيد لتعديه الى كل ظن نفينا الزائد بالاصل
فصار مساوقا لقوله باعتبار الخبر من باب الظن الخاص انتهى ما اردنا من كلامه
زيد في ايام افاداته وفيه اولا منع كون آثار مطلق الظن ازيد من آثار الخبر اذا كان
اعتباره من باب الظن الخاص مطلقا بل يمكن ان تؤدي مطلق الظن في غير موارد
وجود الخبر الى نفي التكليف غالبا ويكون مؤدى الاخبار هو التكليف غالبا
فيكون ح اثر الخبر ازيد من اثر مطلق الظن وثانيا ما تقدم سابقا من انه ان
اريد اجراء الاصل في حق السيد مثلا فلا معنى له وان اريد اجراؤه في حقنا
فكذلك فراجع وكيف كان فالانصاف ان هذا الوجه ايضا لا يجدي لاختلاف
العلماء في اعتبار الخبر بعد الانسداد ايضا فبعضهم يقول باعتبار الصحيح الاعلائي
وبعضهم باعتبار كل ما قبله الاصحاب وبعضهم باعتبار ما يفيد الوثوق وبعضهم
باعتبار كل خبر الى غير ذلك فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن من تلك المذاهب
وهو غير واف بمعظم الفقه بحيث يصير رجحانا يرجع اليه من غير حاجة الى التعدي
الى مطلق الظن في موارد عدمه بل بعدمه مثل وجود الكتاب العزيز فان كان الفقه
يتم به فكذلك يتم بهذا النوع من الخبر ايضا الثالث اجماع جميع العقلاء
من العوام والخواص من لدن زمن آدم على نبينا وآله وعليه السلام الى زمن
النبي والائمة عليهم السلام الى زماننا هذا على اعتبار خبر الواحد في جميع امورهم
من امور المعاش والمعاد كما يرجع الزوجة الى الزوج في تعلم المسائل وكذا الزوج
الى الزوجة في الاخبار عما في رحمها وكما يرجع العبد الى الاخبار التي تجيء
من سيده بطريق الاحاد والوكيل الى ما يجيء من موكله والشريك من شريكه
وهكذا جميع اصناف الناس في جميع امورهم ووجه حجية هذا الاجماع اما

انه كاشف عن حجيته وموافقته للواقع لكونه بناء العقلاء وهم يحكمون بذلك
من جهة عقلهم فيرجع الى حكم العقل بذلك واما لانه سيرة كاشفة عن تقرير
المعصوم ع وعدم ردعه عن ذلك فان قلت كيف تدعي بناء العقلاء على
ذلك واجماعهم عليه والحال ان اعقلهم وهم العلماء يختلفون في ذلك بعد
خالف في ذلك السيد واتباعه قلت لا اعتبار بمخالفة العلماء بعد
اتفاق العوام على البناء عليه من جهة ان مستند المخالفة غفلتهم لان اذهان
العلماء مشوبة بالخيالات الفكرية والدقائق العلمية فليست بصافية
فيقع في الخطاء غالبا في الامور التي يرجع فيها الى بناء العقلاء ولعله لذا
بنى المحقق الثاني ره ومن تبعه على ان المعاطاة بيع لازم مع ان جميع من
تقدم عليه على كونها اباحة عدا العلامة ره حيث قال انه بيع فاسد ولكن
المحقق الثاني لما رأى بناء العقلاء على كونها بيعا والمعاملة معها معاملة
البيع قال انها بيع لازم ولذا ايضا قال المفيد ره بجواز بيع الصبي في
المحقرات مع ورود الاخبار بعدم مضي امره ولكن لما جرت السيرة
بالمعاملة معه في الامور المحقرة قال بالجواز وتبعه سيد الرياض ره وهكذا
فان قلت لا اعتبار ببناء العقلاء من حيث هو بل العبرة به انما هي
على فرض كونه سيرة كاشفة عن رضا المعصوم ع وعدم ردعه وهو
غير ثابت بل الثابت خلافه لوقوع الردع عنه في الكتاب والسنة
كالآيات والاخبار الناهية عن العمل بغير العلم قلنا اولا انه لا يكفي في الردع
وجود الاحكام في الكتاب والسنة والا لانسد باب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر لوجود جميع الاحكام في الكتاب والسنة فيلزم ان لا يجب على احد

الامر

الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في شيء من الواجبات والمحرمات واللازم باطل
فالملزوم مثله وثانيا يجب الردع الشخصي في كل واقعة واقعة يطلع المعصوم
في عمل احد بخبر الواحد ولكنه لم يردع فنكشف عن رضائه ع وثالثا ان
جميع الآيات والاخبار الناهية عن العمل بالظن كما عرفت سابقا يرجع
الى صنفين صنف منهما نهي عنه لكونه تشريعا وصنف آخر نهي عنه لكونه
على خلاف الواقع ولا يغني من الحق شيئا وانت خبير بان كلا منهما منتف
في مقام العمل بخبر الواحد الذي عليه بناء العقلاء وجريان سيرتهم اما
انتفاء التشريع فلان طريقية الاشياء بيد العقلاء وقد قلنا ان
التعبد عن المولى بالظن وبما لم يعلم انه اراد التعبد به تشريع محرم و
المفروض فيما نحن فيه ان بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد والتعبد به
عن المولى امر لا تشريع واما انتفاء خلاف الواقع فلانه ليس المراد
بالواقع هو الواقع الاولي المطابق للوح المحفوظ فان ايدينا قاصرة عن
الوصول اليه بل لا بد ان يكون المراد به الواقع الثانوي الذي هو مضمون
الاصول اللفظية واما مضمون الاصول العملية يعني ان العمل بالظن حرام
لكونه مخالفا للاطلاقات والعمومات والاصول العملية ولا يخفى عليك
ان خبر الواحد ليس مخالفا لشيء منهما اما بالنسبة الى الاصول العملية واللفظية
فلانك عرفت ان اعتبارها انما هو من باب بناء العقلاء وامضاء
الشارع اياه بقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فح هذا
اذا كان خبر الواحد في مقابلة العمومات والاطلاقات فليس بناء العقلاء
على العمل باصالة العموم والاطلاق مع كون بنائهم على العمل بخبر الواحد

سواء كان موافقا للعمومات والاطلاقات ام مخالفا واما بالنسبة الى
الاصول العملية فيما عدا الاستصحاب ايضا كذلك اذ ليس دليل اعتبارها
الا العقل وبناء العقلاء واما الايات والاخبار الواردة في اصل البرائة
فانما هي تاكيد وارشاد الى ما عليه بناء العقلاء ودلالة العقل وكذا
اخبار الاحتياط واما التخيير فهو ايضا مقتضى حكم العقل وبناء العقلاء
في مقام التخيير واما الاستصحاب فالامر فيه ايضا كذلك على القول بكون
اعتباره من باب بناء العقلاء كما هو مذهب جميع القدماء من الخاصة
والعامة اذ لم يستدل احد منهم بالاخبار بل ومن المتاخرين ايضا الى زمان
والد الشيخ البهائي ره وهو اول من استدل له بالاخبار كما ادعاه شيخنا
الاستاد ره مضافا الى عدم افادته الظن ولو نوعا في مقابل خبر الواحد
كما يستفاد من تعريف العضدي له بان الشيء الفلاني قد كان ولم يظن
عدمه وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء فاخذ عدم الظن بالخلاف في
موضوعه وافادته الظن والظاهر ان مراده الظن النوعي في كليهما اي الظن
بالخلاف والظن الحاصل من الاستصحاب واما على القول بكون اعتباره
من جهة الاخبار فان قلنا بكون اخباره اخبار آحاد فلا ريب ان اعتبار
تلك الاخبار ايضا من باب بناء العقلاء على الفرض والحال ان بنائهم
على العمل بها حيث لا يكون خبر الواحد في مقابل الاستصحاب مضافا الى
انه كيف يجب الاستصحاب الذي ثبت اعتباره بخبر الواحد حجية العمل
بخبر الواحد وان قلنا بكونها متواترة فغاية ما فيها انها نظير عمومات
الكتاب واطلاقاته فلا تردد لانها على الاستصحاب بواسطة الاصول اللفظية

التي

الاستصحاب
التي عليها بناء العقلاء والحال ان بنائهم انما هو العمل بخبر الواحد في مقابل
فليس بنائهم على العمل بالاستصحاب فلا يلزم من العمل بخبر الواحد على التقديرين
مخالفة للاستصحاب اذ لا استصحاب حتى يلزم مخالفته ومع ذلك فالانصاف انه لا
دليل على المدعى اما اولا فلان بناء العقلاء انما هو على العمل بالوثوق ولا مدخلية
لعنوان الخبرية في ذلك واما ثانيا فعلى فرض تسليم ان بنائهم على الخبر فانما
ذلك من اجل حصول الوثوق لهم منه فعملهم انما هو على الخبر الموثوق به لا مطلق
الخبر فالدليل اخص من المدعى واما ثالثا فعلى فرض تسليم ان بنائهم على العمل
بالخبر الظني فانما ذلك في حال الانسداد باب العلم لا مطلقا فلا يثبت حجية
خبر الواحد بحيث يكون في عرض العلم كما هو المدعى الرابع اجماع المسلمين
واستقرار سيرتهم طرا على استفادة الاحكام الشرعية من اخبار الثقات المتوسطة
بينهم وبين الامام او المجتهد اترى ان المقلدين يتوقفون في العمل بما يخبرهم
الثقة عن المجتهد او الزوجة تتوقف فيما يحكيه زوجها من المجتهد في مسائل
حيضها وما يتعلق بها الى ان يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير العلمي
وهذا مما لا شك فيه ودعوى حصول القطع لهم في جميع الموارد بعيدة عن الانصاف
نعم المتيقن من ذلك صورة حصول الاطمينان بحيث لا يعتني باحتمال الخلاف
وقد حكى اعتراض الشيخ على نفسه بانه لا خلاف بين الامة في ان من وكل وكيلا
او استناب صديقا في ابتياع امة او عقد على امرأة في بلده او بلاد نائية
فحمل اليه الجارية وزف اليه المرأة واخبره انه ازاح العلة في ثمن الجارية
ومهر الزوجة وانه اشترى هذه وعقد على تلك ان له وطئها والانتفاع بها
في كل ما يسوغ للمالك والزوج وهذه سبيله مع زوجته وامته اذا اخبرته

كلام
العمل
العمل

بطهرها او حيضها او يرد الكتاب على المرأة بطلاق زوجها او موته فتتزوج
وعلى الرجل بموت امرأته فيتزوج اختها وكذا لا خلاف بين الامة في ان
للعالم ان يفتي وللعامي ان ياخذ منه مع عدم علم ان ما افتى به من شريعة
الاسلام وانه مذهبه فاجاب بما حاصله محكيا انه ان كان الغرض من هذا
الرد على من احال التعبد بخبر الواحد فمتوجه فلا محيص وان كان الغرض الاحتجاج
به على وجوب العمل باخبار الآحاد في التحليل والتحريم فهذه مقامات ثبت فيها
التعبد باخبار الآحاد من طرق علمية من اجماع وغيره على انحاء مختلفة
في بعضها لا يقبل الا اخبار جماعة وفي بعضها لا يقبل الا عدلان وفي بعضها
يكفي قول العدل الواحد وفي بعضها يكفي خبر الفاسق والذمي كما في الوكيل
ومبتاع الامة والزوجة في الحيض والطهر وكيف يقاس على ذلك رواية
الاخبار في الاحكام انتهى ورده شيخنا الاستاد بان المعترض حيث ادعى
الاجماع على العمل في الموارد المذكورة فقد لقن الخصم طريق الزامه والرد
عليه بان هذه الموارد للاجماع ولو ادعي استقرار سيرة المسلمين على العمل
في الموارد المذكورة وان لم يطلعوا على كون ذلك اجماعا عند العلماء كان
ابعد عن الرد فتم انتهى اقول ان كان المراد بهذا الوجه استقرار سيرة المسلمين
من حيث كونهم عقلاء فهو يرجع الى الوجه السابق وان كان المراد استقرار سيرتهم
من حيث كونهم مسلمين متدينين بدين الاسلام فالانصاف ان اثباته في
غاية الاشكال لان العمل بالخبر الغير العلمي في الموارد المذكورة مما استقر
عليه طريقة جميع العقلاء وان لم يكونوا متدينين بدين فلا يعلم ان استقرار
سيرة المسلمين عليه انما هو بما هم مسلمون لا بما هم عقلاء فقد هذا الوجه

عليه

عليه وفيه الخامس اجماع اصحاب الائمة عليهم السلام على العمل بخبر الواحد
في كل مسئلة ترد عليهم وقد اطلع الائمة عليهم السلام ولم يردعوهم عنه فيدل على
الرضا به فيكون حجة عليهم واذا ثبت حجيته عليهم ثبت علينا ايضا اذ لا
يتصور مانع عن ثبوتها في حقنا الا امور خمسة لا يصلح شيء منها للمانعية
احدها كونهم اشخاصا مخصوصين مثل زرارة ومحمد بن مسلم ونحوهما ونحن
غيرهم ثانيها كون زمانهم غير زماننا وبعد زماننا عن زمانهم ثالثها احتمال
نسخ حكم حجية الخبر في حقنا رابعها احتمال كون عدم الردع لاجل التقية
خامسها احتمال علمهم عليهم السلام بمطابقة تلك الاخبار التي كانوا يعملون
بها للواقع ~~فلذلك كانوا يعملون بها للواقع~~ فلذلك لم يردعوهم عن العمل بها
اما عدم صلاحية الاول فلما ورد ان حكمهم على الاولين حكمهم على الآخرين
ولا مدخلية لخصوصية الاشخاص في ذلك نعم قد يكون للذكورية والانوثية
مدخل في الحكم وما نحن فيه ليس من قبيلها ومنه يظهر الجواب عن الثاني
لعدم مدخلية خصوص الزمان في الحكم واما الثالث فلان النسخ لا يقع
بعد النبي صلى الله عليه وآله بالضرورة والاجماع بل بحكاية عن النبي صلى
الله عليه وآله ايضا وان جوزه الفاضل القمي ره لعدم ثبوته عندنا واما
الرابع فلان اصحابهم الخواص انما كانوا يعملون باخبار الثقات ولم يكن
معهم تقية فعدم الردع يدل على الحجية واما الخامس فلان المعتبر هو العلم
هو الحاصل من الاسباب المتعارفة وحصوله لهم عليهم السلام من غير معلوم ومعلوم
بعلم الامامة غير مجدية مضافا الى ان مجرد علمهم عليهم السلام بمطابقتها للواقع
لا يوجب جواز عمل الاصحاب بالخبر الغير العلمي فانه اذا لم يكن حجة فعملهم به

تشريع محرز ولو كان مطابقا للواقع كما مرّ في ادلة حرمة العمل بالظن النهي
من جملتها الرواية التي فيها بان القضاة الذين في النار ومنهم رجل قضى
بالحق وهو لا يعلم فلا بد من علم الاصحاب ايضا بالمطابقة وعلم الائمة عليهم
السلم بعلم الاصحاب بالمطابقة حتى لا يكون عدم الردع دليلا على الحجية
اعني حجية الخبر الغير العلمي لان المفروض عدم كونه علميا فكيف يكون عدم الردع
عنه دليلا على حجية الخبر العلمي وشيء من ذلك غير معلوم فعلم ان الردع دليل
على الحجية هذا ولكن يرد عليه اولا ان هذا الاجماع انما يدعى في مقابل
السيد واتباعه ولكنه لا يصلح ردا عليهم لانهم يدعون انفتاح باب العلم
لهم كما يظهر من كلام السيد ره في مقام الاعتراض على نفسه الذي نقلنا
عنه هو واتباعه من اصحاب الائمة عليهم السلم لانسداد باب العلم عليهم اذ
لم يبق لهم الا اقل قليل من الاحكام وقد اجتمعت عند السيد لاجتماع
جمع الروايات التي كانت عند كل واحد واحد من اصحابهم عليهم السلم عند السيد
فلذا ادعى ان اكثر الاحكام معلومة بالادلة القطعية ولا يبقى الا اقل
قليل يرجع فيه الى التخيير والحاصل ان تقرير الائمة عليهم السلم اصحابهم رضهم
مع انسداد باب العلم عليهم على العمل باخبار الاحاد لا يوجب حجيتها على مثل
السيد ره الذي يدعي انفتاح باب العلم ويمكن دفعه بان اصحاب الائمة عليهم السلم
وان لم يكن جميع الروايات عندهم فلم يكونوا عالمين بجميع الاحكام بالانفتاح
بالفعل الا انهم كانوا متمكنين من العلم بالسؤال وليس المراد بالانفتاح
الا التمكن من العلم لا الانفتاح الفعلي الا ان يمنع ذلك ايضا لشدة التقية
ولكنه لا يتم بالنسبة الى اصحاب مثل الصادق ع والحال انهم ايضا كانوا

اللهم

يعملون بخبر الواحد كما في رواية حماد في الصلوة حيث قال عندي كتاب حريز
وانه حافظ لروايته ان تقريرهم عليهم السلم اصحابهم على ذلك مع انهم لم يعملوا
احيانا لاحظ طرق التخصيص والتقييد للعمومات والاطلاقات وورود المعارضات
للادلة فلم يكن يجب عليهم الفحص عن شيء من ذلك لا يوجب حجية اخبار
الاحاد علينا مع العلم الاجمالي بجميع ذلك مضافا الى سائر الاختلالات
الطارية عليها فيجب علينا الفحص وبعد الفحص لا يحصل لنا العلم بعدم
شيء من ذلك فلذلك ذهب كثير من العلماء الذين حالهم فيما ذكر كحالنا
الى العمل بالظن المطلق والحاصل ان المقتضي ابداء الفرق بيننا وبينهم فالحجية
عليهم لا توجب الحجية علينا ويمكن دفعه بانا بعد الفحص ان وجدنا شيئا
مما ذكر فنعمل به والا اخذنا بالاصل لانا لا نعلم احيانا بازيد من المعارضات
ونحوها التي لو فحصنا عنها في محالها لوجدناها فكل خبر فحصنا عن حاله
في مظانه ولم نجدها خارج عن اطراف العلم الاجمالي فيمكن اجراء اصالة
العدم فيه وثالثا ان القدر الثابت علينا هو عمل الاصحاب باخبار
الاحاد ولكن لا يعلم ان عملهم على اي صنف منها لانها على اصناف
مختلفة وقد اختلف في اعتبارها العلماء فاختار كل مذهبا فلا بد
من الاخذ بالقدر المتيقن فقد اختلفوا في اعتبار المنقول بالمعنى فقبله
بعضهم ورد آخر والمضمر والمكاتب والموثق والحسن والضعيف المجبور بالشهرة
والصحيح الذي اعرض عنه الاصحاب والمعدل بتزكية عدل واحد
فنفى بعضهم هذا وبعضهم ذاك وبعضهم ذلك وهكذا فالذي تطمئن

فيصير حالنا مثل حال الاصحاب م

اليه هو الخبر الصحيح الاعلائي الذي قبله الاصحاب وكان موثوقا بصدوره منفيا
عنه جميع الامور المختلف فيها ولا ريب ان وجوده بين الاخبار كوجود
العنقاء فلو وجد شيء من ذلك لا يجدي في العقبة بحيث يستغني به عن
الظن المطلق والحال ان المدعى هو ذلك ولئن تنزلنا عن ذلك ايضا فلا
اقل من الصحيح الاعلائي الذي قال به الشهيد الثاني وصاحب المدارك و
الاردبيلي رحمهم والاقتصار عليه ايضا مشكل لوجهين الاول عدم كفايته في
الفقه بحيث يستغنى به عن الظن المطلق والمقصود ذلك الثاني العلم الاجمالي
بوجود الاخبار الكثيرة التي صدرت عن المعصومين عليهم السلم فيما عدا الصحيح
الاعلائي من الاقسام ومع ذلك كيف يمكن العمل بعمومات واطلاقات الكتاب
والسنة لانها على هذا الفرض من قبيل العام المخصص بالمجمل الذي يسقط
عن الحجية فان قلت كيف تدعي عدم وفاء هذا المقدار مع ان الشهيد وصاحب
لم وغيرهما ممن كان مذهبهم ذلك قد نقحوا الفقه احسن ما ينبغي مثل
المسالك والمعالم والمدارك ومجمع الفوائد التي مثلها في المصنفات
ايضا وايضا كيف يمكن ان نسند اليهم انهم عملوا بالعمومات مع العلم الاجمالي
بالمخصص وشانهم اجل من ذلك قلت انه نقل سيدنا الاستاد طاب ثراه
عن شيخنا الاستاد انه اجاب عن هذا الاشكال بان عملهم غير مقصور على
الصحيح الاعلائي بل يعملون بخمسة اقسام اخر من سائر الاقسام ايضا احدها
ما وافق الاصول لانهم يعملون باي خبر كان اذا وافق احد الاصول العملية
ثانيها ما وافق عمومات الكتاب والسنة والقواعد العامة المستفادة منهما

سوء م

قل م

من اي قسم كان ثالثها ما وافق الاجماع المحقق رابعها ما وافق الاجماع
المنقول خامسها ما ورد في غير الاحكام الالزامية فانهم انما يشترطون الصحيح
في الاحكام الالزامية فقط لكن في غير المقامات الاربعة المذكورة فعلى
هذا يتم الفقه ولا يبقى المعلوم الاجمالي بعد العمل بالاقسام الخمسة من غير
الصحيح الاعلائي حتى يكون العمومات من قبيل العام المخصص بالمجمل ورده
سيدنا الاستاد طاب ثراه بانا نعلم اجمالا بوجود الاخبار الصادرة
من غير الصحيح الاعلائي في الاحكام الالزامية بالخصوص ولا يكتفي علمهم
بالاقسام الخمسة في رفع العلم الاجمالي لان اكثر الاخبار المدونة في الكتب
الاربعة غير صحيح مع القطع بصدور جلها ان لم نقل كلها فعلى هذا يصير
العمومات من قبيل العام المخصص بالمجمل فلا بد من العمل بالظن المطلق اقول
ويمكن دفعه بان كل خبر ورد في الاحكام الالزامية ان دل على ثبوت الحكم
الالزامي فهو موافق لاصالة الاحتياط وان دل على نفيه فهو موافق لاصالة
البراءة فلا يبقى من غير الصحيح الاعلائي خبر هو خارج عن الاقسام الخمسة
فضلا عن ان يدعي العلم الاجمالي بصدور كثير منها ثم ما ذكرنا يرد على توجيه
شيخنا الاستاد انه لو كان بناؤهم على ما ادعاه في شرائط الصحيح الاعلائي
لغو صرف كما عرفت من لزوم مطابقة الخبر للبراءة او الاحتياط والحال
انهم يعملون بكل خبر يطابق احدهما فاي فائدة في ذلك الاشتراط فتامل
جيدا الثالث مما عن العلامة في نهاية من اجماع الصحابة يعني اصحاب النبي صلعم
على العمل بخبر الواحد من غير نكير وعنه رواية ذكر في نهاية مواضع كثيرة عمل
فيها الصحابة بخبر الواحد وهي مضافا الى انه اجماع منقول قد عرفت حاله

علم م

وانه منقول بخبر الواحد لا يمكن اثبات حجية خبر الواحد به انه ان اريد بذلك
انهم عملوا به ولم يردعهم النبي صلى الله عليه وآله مع اطلاعه فدل على رضاه فهو اول
الكلام اذ لم يثبت لنا عملهم به في زمانه وعلى فرض تسليم العمل لم يثبت لنا اطلاعه
بالطريق المتعارف وان اريد ان امير المؤمنين ع اطلع ولم يردعهم فدل على
رضائه فنقول ما عمل الذين يحتمل عملهم من الصحابة فلم يثبت واما غيرهم
فعدم الردع لا يدل على الرضا ولعل هذا هو مراد السيد ره حيث اجاب عن
هذا الوجه بانه انما عمل بخبر الواحد المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم
وامثال النكير عليهم لا يدل على الرضا بعملهم ولكن قال شيخنا الاستاد ره الا
ان يقال انه لو كان عملهم منكرا لم يترك الامام ع بل ولا اتباعه من الصحابة
النكير على العاملين اظهارا للحق وان لم يظنوا الارتداع اذ ليست هذه المسئلة
باعظم من مسئلة الخلافة التي انكرها عليهم من انكر لاظهار الحق ودفعا لتوهم
دلالة السكوت على الرضا اقول هو حسن متين جدا الا انه يمكن القول بالفرق
بان مسئلة الخلافة لما كان من اصول الدين والمذهب وكان يجب على كل
وصي نبي ادعاء انه وصي لاتمام الحجة على المكلفين لم يترك الامام ع ولا
الصحابة التابعون له الانكار عليهم بخلاف ما نحن فيه فانه من مسائل النهي عن
المنكر وشرط وجوبه احتمال التاثير والحال انه ع واتباعه كانوا يعلمون انه لا يؤثر
النهي عن المنكر فيهم فلم يكن يجب عليهم الردع وحاصل الفرق ان وجوب
الاظهار في مسئلة الخلافة نفسي وفيما نحن فيه غيري توصلي فلا يقاس عليه الرابع
اجماع جميع العلماء حتى السيد واتباعه على العمل بهذه الاخبار المودعة في
الكتب المعتبرة التي بايدينا وفيه اولا ان كثيرا من العلماء قائلون بالظن المطلق

كما عن السيد صاحب المفاتيح انه حكاه عنهم فلعل عملهم بتلك الاخبار من باب الظن
المطلق والمدعى اثبات اعتبارها من باب الظن الخاص وثانيا انه ان اريد عملهم
بكل واحد واحد من تلك الاخبار فهو بديهي البطلان لاشتمالها على الاخبار
الكثيرة المخالفة للاجماع بل الضرورة مثل ما يدل على الجبر والتفويض و
اثبات السهو للنبي صلى الله عليه وآله والتشبيه والتجسيم وامثال ذلك مما
يتعلق باصول العقائد وهكذا مما يتعلق بفروع الدين مثل ما يدل على جواز
اتمام الصلوة التي صلى بعضها بالكوفة مثلا ولو بالصين ونحو ذلك مما هو
بديهي البطلان وان اريد عملهم بها في الجملة ولو بعمل كل واحد منهم بخبر ما يعمل
به الاخر فهو لا يجديك لانه مهملة في قوة الجزئية فلا يثبت الا القدر المتيقن
المتفق عليه وهذا القسم ليس في الاخبار الا نادرا كما مر مرارا وثالثا ان
هذا الاجماع لا يجدي حتى في الخبر الذي علم اتفاق الفرقة على العمل به لان
شرط اعتبار العملي ان يكون وجه عمل المجمعين معلوما الا ترى انه لو اتفق ٢ الاتفاق م
جماعة يعلم برضاء الامام بحملهم على النظر على امرأة لكن يحتمل ان يكون وجه نظرهم
كونها زوجة لبعضهم وامّا للاخر وبنتا للثالث وامّ زوجة للرابع وبنت زوجة
للخامس واختا للسادس وبنت اخت للسابع وهكذا فهل يجوز لغيرهم ممن
لا محرمية بينها وبينه ان ينظر اليها من جهة اتفاق الجماعة الكاشفة عن
رضاء الامام ع بل لو راى شخص الامام ع ينظر الى امرأة فهل يجوز لعاقل
التاسي به وليس هذا كله الا لان الفعل لا يدل على الوجه الذي يقع عليه فلا بد
في الاتفاق العملي من العلم بالجهة التي اتفق المجمعون على ايقاع الفعل من
تلك الجهة ومرجع هذا الى وجوب احراز الموضوع في الحكم الشرعي المستفاد

من الفعل ففيما نحن فيه اذا علم بان بعض المجمعين يعمل بالخبر من حيث علمه بصدوره
بالتواتر قاطعا بحجيته ظنه وبعضهم من حيث كونه صحيحا اعلائيا وبعضهم من — او القرينة وبعضهم من حيث كونه ظانا بصدوره
حيث كونه صحيحا مشهوريا غاية ما في الباب انه اتفق مطابقة ما اختاره
كل منهم مع ما في الكتب فهذا لا يوجب صيرورة ما في الكتب اجماعيا فما
لم يحصل لنا العلم بصدوره ولا العلم بحجية الظن بصدوره لم يجز لنا العمل به
المحمل تبعا للمجمعين كيف وقد علمنا غلط من يعمل به لاجل مطلق الظن ورابعا — الخبر م
ان تدوين هذه الاخبار في هذه الكتب وعمل العلماء بها امر مستحدث بعد
زمن الائمة عليهم السلم والاجماع في المسائل المستحدثة لا اعتبار به كما حقق في محله
الا على مذهب الشيخ ره في الاجماع وذلك لانه لا بد من دخول شخص المعصوم ع
في المجمعين على طريقة القدماء وذلك معلوم العدم في المستحدثات ولا بد
من الكشف عن رضائه على طريقة المتاخرين ولا يحصل ذلك على طريقتهم
نعم لو تم قاعدة اللطف كما هو مذهب الشيخ ره كشف اجماعهم عن حقية المجمع عليه — ومن جملة ادلة المثبتين هو العقل
وخامسا على فرض تسليم ذلك كله ان وجه عملهم مختلف فلا بد من الاخذ بالقدر
المتيقن المتفق عليه وذلك لا ينفع في اتمام الفقه بحيث يستغنى عن العمل بالظن
المطلق والله العالم واما العقل فهو من وجوه بعضها على فرض تماميته يدل
على حجية خصوص الخبر وبعضها يدل على حجية مطلق الظن فيدخل فيه الخبر اما
الاول فتقريره من وجوه منها انا نعلم اجمالا بصدور اكثر الاخبار المدونة
في هذه الكتب المعتبرة عند اصحابنا بل السيد ره ايضا معترف بذلك وانما
ينكر العمل بالخبر الظني بل قال صاحب المعالم في اصل يذكر فيه مستند راوي الحديث
الذي منه الاجازة فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث

لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة
اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا مستفاد من قرائن الاحوال ولا
مدخل للاجازة فيه غالبا الخ وسند هذا العلم امور احدها انفس كثرة
هذه الاخبار فانها بحيث يمتنع عادة كذب جميعها ثانيها ملاحظة اوصاف
الرواة المذكورة في علم الرجال فقد ورد في جماعة منهم انه لولا هؤلاء
لاندرست اثار النبوة فكيف يمكن ان يكون اخبارهم بل فاتت اثار
النبوة كذبا وفي بعضهم انه شيخ الطائفة المحقة وبعضهم انه عين او وجه
او غير ذلك مما يفيد كونه رجحا للعلماء والرواة ثالثها ملاحظة مداقة
الرواة في حفظ الاخبار عن الغلط والتحريف والدس بحيث كانوا لا
يعتمدون على الاجازة والوجادة بل لا بد من السماع من الشيخ او القراءة
عليه وهو يستمع كما في حكاية احمد بن محمد بن عيسى وحكاية حمدويه عن
ايوب بن نوح وحكاية علي بن الحسن بن فضال المذكورة في رسائل شيخنا
الاستاد ره ان شئت فراجع اليها والحاصل ان الظاهر من حالهم اقتصارهم
على ايداع ما سمعوه من صاحب الكتاب او ممن سمعه منه فلم يكونوا يودعون
في كتبهم الا ما سمعوا ولو بوسائط من صاحب الكتاب ولو كان معلوم
الانتساب مع اطمينانهم بالوسائط وشدة وثوقهم بهم حتى انهم ربما
كانوا يتبعونهم في تصحيح الحديث ورده كالصدوق بالنسبة الى
شيخه ابن الوليد وربما كانوا لا يثقون بمن كان فيه قدح بعيد لا يخل
في الصدق ولذا حكي عن جماعة منهم التحرز عن الرواية عمن يروي عن
الضعفاء ويعتمد المراسيل وان كان ثقة في نفسه كما اتفق بالنسبة الى البرقي بل يحترزون عن الرواية
عمن يعمل بالقياس مع ان علم بالنسبة م
لا دخل له بروايته كما اتفق

لا الاسكافي حيث ذكر في ترجمة ابن ابي العباس فترك روايات لاجل ذلك
وكانوا يتوقفون في روايات من كان على الحق فعدل عنه وان كانت روايات
حال الاستقامة حتى اذن لهم الامام ع او نائبه كما سئلوا العسكرى ع عن
كتب بنى فضال وسئلوا الشيخ ابا القاسم بن روح عن كتب ابن ابي عزاقر
التى صنفها قبل الارتداد عن مذهب الشيعة فاذن لهم في العمل بها و
الحاصل ان الامارات الكاشفة عن كمال اهتمام اصحابنا في تنقيح الاخبار
في الازمنة المتاخرة عن الرضا ع على ما ذكره شيخنا الاستاد اكثر
من ان تحصى للمتتبع والداعى الى شدة الاهتمام ان تلك الروايات اساس
الدين وبها قوام شريعة سيد المرسلين صلى الله عليه واله ولذا قال الامام
في جماعة من الرواة لولا هؤلاء لاندرست آثار النبوة وان الناس لا يرضون
بنقل ما لا يوثق به في كتبهم المؤلفة في التواريخ التى لا يترتب على وقوع
الكذب فيها اثر ديني ولا دنيوى فكيف في المؤلفة لرجوع من ياتي اليها
في امور الدين على ما اخبرهم الامام ع انه ياتى على الناس زمان هرج
لا يانسون الا بكتبهم وعلى ما ذكره في ديباجة الكافي من كون كتابه
مرجعا للجميع من ياتي بعد ذلك مضافا الى ما تنبهوا له وتنبههم الائمة عليهم السلم
من ان الكذابة كانوا يدسون الاخبار المكذوبة في كتب اصحاب الائمة ع
كما يظهر من الروايات الكثيرة منها عن الرضا عليه السلم في شان ابي
الخطاب عليه اللعنة واصحابه عليهم اللعنة وانهم يدسون في اخبار ابي عبد الله ع
ومنها ما عن ابي عبد الله ع في شان المغيرة بن سعيد عليه اللعنة وانه يتعمد
الكذب على ابي ع واتبعها ما ذكره كل واحد من المشايخ الثلثة في ديباجة

فاذن لهم ع

كتابهم ففي ديباجة الفقيه بعد ذا مضمونه لكن لم اقصد في هذا الكتاب قصد
المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل انما اورد ما هو حجة بيني وبين ربى
وما افتى به وفي ديباجة الكافي مخاطبا لمن سئله تصنيفه وقلت انك تحب
ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفى به المتعلم
ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار
الصحيحة عن الصادقين ع الى ان قال وقد يسر الله تعم وله الحمد تاليف ما سئلت
وارجوا ان يكون بحيث توخيت وفي ديباجة الاستبصار ما يقرب من ذلك و
في العدة ان ما عملت به من الاخبار صحيح الى غير ذلك مما يوجب العلم الاجمالي
بصدور اكثر الاخبار او كثير منها ولا ريب ان بعد ملاحظة ما ذكرنا ونحوه
يحصل العلم الاجمالي بذلك ولا ريب في تميز الصادر عن غيره بالعلم غير
ممكن والاحتياط بالعمل بالجميع متعذر او متعسر والعمل بالمشكوكات
والموهومات ترجيح للمرجوح على الراجح فتعين وجوب العمل بالمظنون الصدور
فثبت حجية الاخبار التى ظن صدورها من باب الظن الخاص والجواب
ان ما ذكرت انما يتم فيما لو كان اعتبار الامارات من باب الموضوعية
بان كان لعنوان الخبرية مثلا مدخل في موضوع حكم الله تعم وهو خلاف
التحقيق بل اعتبارها انما يكون من باب الطريقية الى احكام الله تعم
الواقعية من غير مدخلية لعنوان الخبرية ونحوها في ذلك بل كل من الفاظ
الكتاب والسنة وسائر الاخبار انما يعتبر لكونه كاشفا عن مراد الله تعم
الواقعي فح نقول لا ريب ان العلم الاجمالي ليس مختصا بهذه الاخبار
بل نعلم اجمالا بصدور احكام كثيرة عن الائمة عليهم السلم الموجودة في كثيرة

زيت ارده وقصدت منه

وهى في ضمن جميع الامارات الموجودة عندنا من الاخبار والشهرة وعدم الخلاف و
الاولوية الظنية ونحوها فاللازم اولا الاحتياط ومع تعذره او تعسره
او قيام الدليل على عدم وجوبه يرجع الى ما افاد الظن بصدور الحكم الشرعي التكليفي
عن الحجة عليه السلم سواء كان المفيد للظن خبرا او شهرة ام غيرهما فيرجع هذا
الدليل حجية مطلق ما يفيد الظن بصدور الحكم عن الحجة وان لم يكن خبرا فان
قلت ان هذا انما يصح لو كان اطراف العلم الاجمالي جميع الامارات بان يعلم
اجمالا بوجود الاحكام الصادرة بين الجميع وليس كذلك بل العلم الاجمالي انما
حصل بواسطة هذه الاخبار فاذا تعذر تحصيل المعلوم الاجمالي بالعلم
تعين تحصيله بالظن وهو منحصر في الاخبار فينتج الدليل اعتبار مجرد الاخبار
المظنونة لا مطلق ما يفيد الظن قلت اولا انا نمنع اختصاص العلم الاجمالي
في الاخبار بل لنا علمان اجماليان احدهما في الاخبار وثانيهما في سائر
الامارات اذ كما انا نقطع بصدور اكثر الاخبار كذلك نقطع بحقية مؤديات
كثير من الامارات الاخر من الشهرة وعدم الخلاف والاجماع المنقول والاستقراء
الظني والاولوية الظنية المستفادة من فتاوى الفقهاء وغيرها وثانيا على
فرض تسليم عدم ثبوت العلم الاجمالي في سائر الامارات بانفسها انه
ثابت فيها بضميمة الاخبار بمعنى ان كثرة الامارات لها دخل في تحقق
العلم الاجمالي فتصير سائر الامارات ايضا من اطراف العلم الاجمالي
فيكون هناك ايضا علمان اجماليان احدهما في خصوص الاخبار وثانيهما
فيها بضميمة سائر الامارات بحيث يكون سائر الامارات من اطرافه فان
قلت ان العلم الاجمالي موجود في خصوص الاخبار فضم غيرها اليها بمنزلة

الحجر الموضوع في جنب الانسان قلت هذا انما يصح ان لو كان لعنوان
الخبرية دخل في تحقق العلم الاجمالي وليس بل منشأه انما هو كثرة الامارات
وهى حاصلة بعد ملاحظة ضم سائر الامارات اليها وان شئت ان تعرف
ان سائر الامارات ايضا من اطراف العلم الاجمالي ام لا فاعزل طائفة
من الاخبار بقدر المعلوم الاجمالي بحيث لا يبقى العلم الاجمالي في الباقي ثم ضم
الى الباقي سائر الامارات فان بقي العلم الاجمالي بحاله فيتعين ان سائر
الامارات ايضا من اطراف العلم والافلا ولا ريب في بقائه فتكون تلك
ايضا من اطرافه لان المناط هو الكثرة وهى حاصلة بملاحظة سائر الامارات
والاخبار ولنمثل مثالا من الخارج لتوضيح ذلك مثلا لو كان قطيع غنم
بيض وكان خمس منها معلومة الحرمة بالعلم الاجمالي بعنوان البيضاوية
لا لملاحظة الكثرة فعزلنا خمسا من تلك القطيع وضممنا اليها خمسا من
السود او ازيد لم يبق العلم الاجمالي لان لعنوان البيضاوية مدخلا في
العلم الاجمالي واما لو كان قطيع غنم في غاية الكثرة بحيث حصل لنا العلم
الاجمالي بسبب كثرتها بانه لا بد ان يكون عشرة منها حراما ثم عزلنا عشرا
وضممنا اليها عشرا اخرى او ازيد من غيرها فلا بد من بقاء العلم الاجمالي
لبقاء سببه وهو مجرد الكثرة وهذا نظير ما ذكرنا ان كثرة الامارات
لها دخل في تحقق العلم الاجمالي لا عنوان الخبرية فرجع الامر بالاخرة
الى انتاج الدليل المطلق ما يفيد الظن ويمكن دفعه بان اعتبار ظواهر
الاخبار الصادرة انما هو من باب الظن النوعي او التعبد العقلائي عند
العقلاء وامضاها الشارع ايضا فيجب العمل بظواهرها ولو لم يعلم بثبوت

التكليف في موارده فانها طرق تعبدية لا يتبين العمل بها في هذه الجهة
تكون كما لو كان اعتبارها من باب الموضوعية فاذا علم اجمالا بوجود الاخبار
الصادرة بين الاخبار التي بايدينا وجب العمل بالجميع من حيث انها اخبار
واما العلم الاجمالي بوجود التكاليف بين سائر الامارات مستقلة او منضمة
الى الاخبار فلا يقدح فيما ذكرنا كما لا يخفى وبما ذكرنا يندفع الجواب
الثالث ايضا لوجوب العمل بالخبر الصادر من حيث هو ولو لم يعلم بثبوت
التكليف في مورده كما عرفت ولذا لو لم يصدر الا خبر واحد مع العلم بصدوره
وعدم العلم بمطابقته ظاهرة للواقع وجب العمل به ولا ينافي كون اعتبار
الظواهر من باب الطريقية لانها طرق تعبدية فينتج الدليل حجية كل خبر
مظنون الصدور وثانيا على فرض تسليم اختصاص العلم الاجمالي في الاخبار
نقول هذا الدليل لا يفيد الا وجوب العمل بالظن في مضمون الاخبار لما
عرفت ان اعتبار الاخبار وسائر الامارات من باب الطريقية فوجوب العمل
بالخبر انما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الواقعي الذي يجب العمل به في
كلما ظن بمضمون خبر منها ولو من جهة الشهرة وجب الاخذ به وان لم يظن
بصدور ذلك الخبر وكل خبر لم يظن بمضمونه لم يجب الاخذ به وان ظن بصدوره
فالعبرة بظن مطابقة الخبر للواقع لا الظن بالصدور الذي هو المدعى
فيكون بين ما يثبت بالدليل وبين المدعى عموم وخصوص من وجه وربما
ان مقتضى هذا الدليل انما هو وجوب العمل بالخبر المظنون الصدور المقتضي
للتكليف لان الذي يجب العمل به فالعلم الاجمالي بوجوده بين الاخبار يقتضي
الاحتياط بالعمل بجميع الاخبار المقتضية للتكليف ولما لم يمكن ولم لا

العمل

العمل بالمشكوك الصدور والموهوم تعين العمل بالمظنون الصدور واما الاخبار
الصادرة النافية للتكليف فلا يجب العمل بها نعم يجب الاذعان بمضمونها
وان لم نعرف بعينها فلا يجري مقدمات الدليل والحال ان المدعى اثبات
وجوب العمل بجميع الاخبار المظنونة الصدور وايضا لا يثبت بهذا الدليل
حجية الاخبار التي ظن بصدورها على وجه تنهض لصرف ظواهر الكتاب و
السنة القطعية بل انما يثبت وجوب العمل بها من باب الاحتياط للعلم الاجمالي
المذكور فقضية حكم الاحتياط لا تصلح لتخصيص العام وتقييد المطلق والحاصل
ان معنى حجية الخبر كونه دليلا متبعا في مخالفة الاصول اللفظية والعملية و هذا
المعنى لا يثبت بهذا الدليل كما يثبت باكثر ما سيأتي من الادلة العقلية بل
كلها ولا يخفى ان هذا الجواب الرابع كسابقه جوابا عن اصل الدليل ايضا و
لكن يمكن ان يقال انه لا يثبت ايضا وجوب العمل بالاخبار النافية للتكليف نعم
في حق المجتهد لوجوب الافتاء بعدم الحكم وعدم جواز الرجوع الى الاصل
برائة او احتياطا ولوجوب الحكم بالتخيير او الاخذ بما وافق الاحتياط في
صورة التعارض مضافا الى انه اذا لم يجب العمل بالاخبار النافية فلا
تكون هي داخلة في المدعى فلا يكون الدليل اخص منه واما الكلام داخلة
فيه واغمضنا عما ذكرنا اولا واعترفنا بكون الدليل اخص نقول كما ثبت
وجوب العمل بالمقتضي للتكليف يثبت في النافي له بالاجماع المركب وعدم
القول بالفصل وقد يجاب عن الاستدلال بالمعارضة بانا كما نعلم اجمالا
لوجود الاخبار الصادرة في هذه الاخبار المقتضي لوجوب العمل كذلك نعلم
اجمالا بوجود الاخبار المكذوبة فيها المقتضي لحرمة العمل فيتعارضان ولا

في غير صورة التعارض

بما فيه
مرجح لوجوب العمل وانت خبير بعدم العلم الاجمالي بوجود الاخبار المكذوبة
في هذه الاخبار التي بايدينا لانها وصلت الينا بعد النقد والانتخاب
ولئن سلمنا ذلك يكون من قبيل شبهة القليل في الكثير التي هي شبهة غير
محصورة فلا يجب الاجتناب عنها ومنها ما عن الوافية من انا نقطع ببقاء
التكليف الى يوم القيامة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة والصوم
المتاجر والانكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها انما يثبت
بخبر الواحد الغير القطعي بحيث يقطع بخروج حقائق هذه الامور عند ترك
العمل بخبر الواحد ومن انكر فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان ثم ذكر للعمل
بخبر الواحد شرائط منها كونه موجودا في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب
الاربعة مع عمل جمع به من غير رد ظاهر انتهى كلامه رفع مقامه والجواب
اولا ان العلم الاجمالي كما هو حاصل بوجود الاجزاء والشرائط والموانع في مضامين
هذه الاخبار المشروطة بما ذكر كذلك حاصل بوجودها فيما عداها من الاخبار
وكذا في سائر الامارات المذكورة في جواب الوجه الاول فيجب العمل بجميع
ما بايدينا من الاخبار وسائر الامارات ان قلنا بوجوب الاحتياط الكلي او
العمل بما ظن بجزئيته وشرطيته ومانعيته من الاخبار والامارات على فرض عدم وجوب
الاحتياط الكلي فلم يثبت من هذا الدليل حجية خصوص الاخبار المشروطة بما
ذكر كما هو المدعى ويمكن دفعه بمنع العلم الاجمالي بوجود الاجزاء وغيرها
في غير الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة بل لو انيطت الاجزاء المعلومة
مع ما يثبت بتلك الاخبار لم نقطع بخروج هذه الامور عن كونها هذه
الامور وثانيا ان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالاخبار المثبتة للاجزاء

عن كونها هذه الامور

اما مستقلة واما منضمة
الى الاخبار المشروطة بما
ذكر كما تقدم في جواب
الوجه الاول

والشرائط

والشرائط والموانع لا النافية لها على حسب ما عرفت في الجواب الاخير عن الوجه
الاول فلم يثبت حجية الاخبار المذكورة مطلقا كما هو المدعى ويمكن دفعه بما ذكر
في الاعتراض على الجواب الرابع عن الوجه الاول مضافا الى منع عدم وجوب
العمل بالاخبار النافية لما ذكر بل يجب العمل بان يأتي بالصلوة مثلا خالية عما
نفي عنه الجزئية وعلى فرض الاتيان به فيما لم يثبت مانعيته يجب عدم قصد
الجزئية عملا بما دل على عدم الجزئية وهكذا القول فيما دل على نفي الشرطية
واما ما دل على نفي المانعية فيجب العمل به ايضا بمعنى انه لو اتى بما نفي عنه المانعية
~~فيجب العمل به ايضا بمعنى انه لو اتى بما نفي عنه المانعية في الصلوة مثلا لم~~
عليه الاعادة عملا بما دل على عدم المانعية لان الاعادة تشريع محرم وثالثا
اما ان يدعى ان الادلة الدالة على ثبوت تلك التكاليف خصوصا الاصول
الضرورية منها مجملة اما لكونها اسامي للصحيح منها خاصة واما لانها وان كانت
اسامي للاعم الا انه طرء عليها الاجمال لكثرة التخصيص والتقييد او لورود
تلك الاطلاقات مورد حكم اخر او لنحو ذلك او يدعى انها مبينة مطلقة فعلى
الاول اما ان يدعى كون مقتضى القاعدة في مقام الشك في الاجزاء والشرائط
هو الاحتياط او البرائة فان ادعى كون مقتضاها الاحتياط فلا اشكال في ان
اللازم الاتيان بكل ما احتمل شرطيته او جزئيته فضلا عما ظن فيه ذلك
من غير فرق بين حصول ذلك الاحتمال من الخبر وغيره من سائر الامارات ولو
فتوى فقيه فلا وجه للاقتصار على الاخبار فضلا عن الاخبار المقيدة بالشرط
المذكور وان ادعى كون مقتضاها البرائة على فرض اجمال الادلة الذي
كلامنا فيه او ادعى اطلاق الادلة من غير اجمال فيها اصلا لا ذاتا ولا عرضا

كما هو الشق الثاني من الترديد المذكور فح لكان يكتفي في مقام امتثال العلم الاجمالي
بالموافقة الاحتمالية ويرفع اليد عن الاصول اللفظية والعملية بمقدار
ارتفاع العلم الاجمالي ويعمل بالاصول في باقي الاطراف فلا وجه ح للحكم
بلزوم العمل بجميع الاخبار الموجودة في تلك الكتب بل لابد ان يكتفي بمقدار
ارتفاع العلم الاجمالي ويرجع في الباقي الى الاصول اللفظية او العملية النافية
للشرطية والجزئية مثلا اذا لم يعلم بوجود الاخبار الصادرة المتكفلة لبيان
الاجزاء والشرائط في خصوص المراسيل مثلا او المكاتيب او المضمرات وعلم في
الباقي فينبغي الاخذ بما دل على الشرطية والجزئية من باقي الاخبار بقدر العلم
الاجمالي والرجوع في مقابل هذا البعض الذي لم يعلم بخبر وفي الزائد على مقدار
المعلوم الاجمالي في الباقي الذي علم الى الاصل اللفظي والعملي والحاصل انه لا
يكتفى في مقام الامتثال بذلك بل يوجب الموافقة القطعية الا بعد ثبوت
بعض الاطراف بحجة شرعية كقيام البينة في الموضوعات كالاناء ح العمل بباقي
الاخبار والامارات وعدم الاقتصار على الاخبار المشروطة بما ذكر لما عرفت
من كون الباقي ايضا من اطراف العلم الاجمالي فان اعاد الكلام وانكر العلم
الاجمالي في غير تلك الاخبار فنحن ايضا نعيد الكلام السابق ونقول ان لم ندع
العلم الاجمالي في الباقي فلا اقل من دعوى القطع بالعلم الاجمالي في مجموع
هذه الاخبار وغيرها من الاخبار والامارات بحيث يكون نسبة العلم الاجمالي
اليها على حد سواء اقول الانصاف ان ادعاء كون اطراف المعلوم الاجمالي
هي الاخبار المشروطة بما ذكر او جميع الامارات من الاخبار وغيرها يحتاج
الى تتبع تام يطلع على ذلك حتى لا يكون الكلام في ذلك من قبيل الرجم بالغيب

وهكذا

وهكذا في الوجه السابق ومنها ما ذكره بعض المحققين من متاخري المتاخرين
في حاشيته على م وجعله سادس الطرق التي بينها في ابطال الظن المطلق و
وجوب الرجوع الى الظنون الحاصلة مطلقا بالظن منه بالحكم الواقعي وملخص
كلامه ره انه قد ادعى اولا قيام الاجماع من الشيعة بل جميع الامة ووجود الاخبار
القطعية على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة وانحصار المرجع فيهما
ثم جعل للرجوع مراتب احداها الرجوع اليهما على وجه يحصل منهما العلم بالحكم
الواقعي في الغالب وحكم في هذه الصورة بتعين الرجوع اليهما كذلك حملا
لما دل على الرجوع اليهما على ذلك ثانيتها وجود طريق علمي في كيفية الرجوع
اليهما وحكم في هذه الصورة بتعين الاخذ به وانه بمنزلة الوجه الاول ثالثتها
ان ينسد سبيل العلم الى ذلك الطريق وكان هناك طريق ظني في كيفية
الرجوع اليهما وحكم ح بانه عند عدم التمكن من الاولين يلزم الانتقال
اليه والاخذ بمقتضاه وان لم يفد الظن بالواقع تنزلا من العلم الى الظن مع
عدم المناص عن العمل رابعتها ان لا يوجد طريق ظني ايضا في كيفية الرجوع
اليهما وحكم ح بلزوم الاخذ بهما والرجوع اليهما على وجه يظن منهما بالحكم
الواقعي على اي وجه كان لوجوب الرجوع اليهما ح فيتنزل الى الظن و
حيث لا يظهر ترجيح لبعض الظنون المتعلقة بذلك يكون مطلق الظن المتعلق
بهما حجة فيكون المتبع ح اي حين عدم جميع المراتب السابقة هو
هو الرجوع اليهما على وجه يحصل منهما الظن بالحكم وما ذكرنا هو حاصل
كلامه على سبيل نقل ما في الخاطر وقال بعد ذلك بلا فصل والحاصل
ان هناك درجتين احداهما الرجوع اليهما على وجه يعلم معه باداء التكليف

من اول الامر اما لكون الرجوع مفيدا للعلم بالواقع او لقيام دليل اولا
على الرجوع اليهما على وجه مخصوص سواء افاد اليقين بالواقع او الظن به
ام لم يفد ~~شيئا منهما المرتبة الاولى صورة العلم بالحكم الواقعي من الكتاب و~~
~~السنة فلا يكتفي في هذه المرتبة بمجرد العلم بقول الشارع وقول المعصوم~~
~~عليه السلام بان يعلم ان هذا القول من الشارع او من المعصوم مع عدم~~
~~العلم بمؤداه. وبالمرتبة الثانية صورة العلم بقول المعصوم~~ كان يسمع
شفاها شيئا منهما ثانيتهما الرجوع اليهما على وجه يظن معه بذلك وذلك
بعد انسداد سبيل العلم الى الاول مع العلم ببقاء التكليف المذكور فيتنزل
في حكم العقل الى الظن فان سلم انسداد سبيل الوجه الاول على وجه يكتفي
به في استعلام الاحكام كما يدعيه القائل بحجية مطلق الظن فالمتبع في
حكم العقل هو الوجه الثاني سواء حصل هناك ظن بالطريق او الواقع
وان ترتب الوجهان على حسب ما مر من التفصيل وح فالواجب الاخذ بمقتضى
الظن المذكور بخصوصه في استنباط الاحكام من غير تعدية الى سائر الظنون
انتهى كلامه رفع مقامه وقال سيدنا الاستاد دام ظله العالي مراده بالمرتبة
الاولى صورة العلم بالحكم الواقعي من الكتاب والسنة فلا يكتفي في هذه المرتبة
بمجرد العلم بقول الله تع وقول المعصوم ع بان يعلم ان هذا القول من الله تع او من
المعصوم ع مع عدم العلم بمؤداه. وبالمرتبة الثانية صورة العلم بقول المعصوم
كان يسمع منه شفاها او يثبت قوله ع بالاخبار المتواترة او الآحاد المحفوفة
بالقرائن المفيدة للقطع بصدور القول منه ع والفرق بينها وبين سابقتها
حصول العلم بالحكم الواقعي من الكتاب والسنة في الاولى وعدمه هنا بل له

طريق

طريق علمي اي حجة في كيفية الرجوع اي في الدلالة عليه وبالمرتبة الثالثة
صورة وجود طريق ظني مقطوع الاعتبار في الرجوع اليهما كان قام الاجماع
او الاخبار القطعية على ان ما يحكي السنة يجب الاخذ به فيكون هذا رجوعا
الى الكتاب والسنة بطريق مقطوع الاعتبار وبالمرتبة الرابعة صورة
تحصيل الكتاب والسنة بالظن المطلق فكل ما ظن انه كتاب وسنة يجب الاخذ
به لتعذر الصور السابقة فعلى هذا التقرير يبقى صورة خامسة يظهر من
كلامه ره وجوب الرجوع اليهما عند عدم تمكن تحصيل احدى المراتب السابقة
وهو تحصيل الظن بحكم الله الواقعي من اي شيء حصل لا الظن بما هو كتاب
وسنة انتهى كلامه زيد اكرامه على ما في تقريرنا ولكنك خبير بان مراده
بالمرتبة الاولى هو ما ذكره دام ظله العالي وان مراده بالمرتبة الثانية
صورة وجود الطريق القطعي الى كيفية الرجوع اليهما سواء افاد العلم
بالواقع ام الظن ام لم يفد شيئا منهما مثل اصالة الحقيقة واصالة الاطلاق
واصالة العموم واصالة عدم القرينة ووجوب تخصيص العام بالخاص المنافي
لظاهره او تقييد المطلق بالمقيد وامثال ذلك فان هذه طرق قطعية
مجمع عليها في كيفية الرجوع اليهما وان مراده بالمرتبة الثالثة صورة عدم
وجود الطريق القطعي في كيفية الرجوع مثل ان نفرض عدم قطعية تلك
الطرق المذكورة بمنع انعقاد الاجماع عليها بل يكون ظنية لذهاب المشهور
اليها مثلا فيجب الاخذ ح بتلك الطرق الظنية لان مذهبه ان الظن
بالطريق مقدم على الظن بالواقع كما سياتي انشاء الله وفي دليل الانسداد
نهورة فح جعل طريق لكيفية الرجوع وانسداد باب العلم الى ذلك الطريق

فعلى هذا يتعين الاخذ بالظن بالطريق على مقتضى مذهبه وان مراده بالمرتبة
الرابعة صورة عدم وجود الطريق الظني ايضا الكيفية الرجوع مع فرض
بقاء التكليف بالرجوع فيتعين بحكم العقل الرجوع اليهما على وجه يظن
بها بالحكم الواقعي لا الى مطلق الظن بالحكم الواقعي من اى شئ حصل وما ذكره
شيخنا الاستاد في بيان مراده ره في غاية البعد مع ان الصورة الخامسة
التي نسبها اليه مخالفة لمقصوده لانه بصدد ابطال مطلق الظن واثبات وجوب
العمل بالظن الحاصل من الكتاب والسنة بالخصوص عند الانسداد وكيف
كان فراجع الى كلامه ره وتامل فيه حق التامل تجد ما ذكرنا في بيان مراده صوابا
انتهى ولا ريب ان ظاهر كلامه ره في تقرير هذا الوجه هو كون الكتاب
والسنة كما هي لما كان للسنة المعلومة اقل قليل وغير وافية بتمام الاحكام
تعرض في جملة كلامه ره لذلك وقال ان المراد بالسنة هو اعم من ذلك مما في
الكتب المعتمدة من الكتب الاربعة وغيرها للاجماع على وجوب الرجوع اليها
في امثال زماننا والحاصل ان موضوع المرجع في كلامه الحاصل من الاجماع والضرورة
كالكتاب والسنة المتواترة والآحاد المحفوفة بالقرائن القطعية واما
بالعلم الحاصل من خصوص الاجماع كالاخبار الموجودة في الكتب المعتمدة غاية
الامر ان كون المحكي في هذه الاخبار سنة اعني قول المعصوم ع او فعله او
تقريره غير معلوم بل مظنون بالظن الخاص فعلى هذا لو ثبت تحقق الاجماع
الكاشف على وجوب الرجوع الى الكتب المعتمدة لتم الوجه المذكور ودل
على حجية خصوص الظن الحاصل من الامور المذكورة ولا ريب في وفائه بغالب
الاحكام فلا حاجة الى التعدي الى مطلق الظن تم لا وجه لما اورد عليه شيخنا الاستاد

يحرز من بالعلم ولا الكتاب الرجوع الى الكتاب انما هو لكيفية المعلوم كما يشهد به
يحرز اما بالعلم

من ان عبارة اخرى عن دليل الانسداد الذي ذكره في حجية الظن في الجملة او مطلقا
وذلك لان المراد بالسنة هو قول الحجة او فعله او تقريره فاذا وجب علينا
الرجوع الى مدلول الكتاب والسنة ولم يتمكن من الرجوع الى ما علم انه مدلول
الكتاب والسنة تعين الرجوع باعتراف المستدل الى ما يظن كونه مدلولا
لاحدهما فاذا ظننا ان مؤدى الشهرة او معقد الاجماع المنقول مدلول
الكتاب او لقول الحجة او فعله او تقريره وجب الاخذ به ولا اختصاص للحجية
بما يظن كونه مدلولا لاحد هذه الثلثة من جهة حكاية احدها التي تسمى
خبرا وحديثا في الاصطلاح الخ ما ذكره ره توضيح عدم وروده عليه ان
نتيجة الدليل الذي اقامه هذا المحقق ره هو الظن بالحكم الحاصل من الكتاب
المعلوم والسنة المعلومة وما في خصوص الكتب المعتمدة التي ادعى قيام
الاجماع على وجوب الرجوع اليها بالخصوص نعم لا يعتبر حصول الظن الحاصل منهما
من طريق خاص لان المفروض عدم طريق خاص وثبوت وجوب الرجوع اليهما
بالمعنى الذي ذكرنا فعلى هذا اذا حصل بسبب الاجماع المنقول او الشهرة الظن
بالحكم من الكتاب او السنة على الوجه الذي ذكرنا كان داخلا في الدليل المذكور
ولا ينافي عند المحقق المذكور ره لانه ظن خاص على ما ذكره بخلاف ما اذا حصل الظن من
الاجماع المنقول ونحوه بالحكم الواقعي وبانه مدلول الكتاب والسنة وان لم يحصل
البناء شئ منهما ولم يحصل الظن بالحكم من نفسهما كما هو الماخوذ في الدليل اذ
لا يصدق عليه انه ظن حاصل من الكتاب والسنة ويشهد بما ذكرنا من دخول الاخبار
التي في الكتب المعتمدة في السنة التي في كلام المحقق المذكور انه ره اعترض
على نفسه بان تفسير ما ذكر وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة هو الرجوع الى

النجم

ما علم كونه كتابا او سنة والكتاب الاخذ منهما على سبيل الظن تحقيقا للموضوع كما
هو قضية الاصل فلا عبرة بالكتاب والاصل البناء على سبيل الظن حسب ما اشاروا
اليه في بحث الكتاب وكذا ينبغي ان لا يعتبر من السنة الا ما يحصل البناء على
وجه اليقين من المتواتر والمحفوف بقرينة القطع ونحو فلا يتم ما قرر في الاحتجاج
لظهور عدم وفاء المقطوع به منهما بالاحكام وانكار استنباط الحكم منهما على
سبيل الظن فلا بد ايضا من الرجوع الى مطلق الظن فاجاب بانه لا ريب ان
السنة المقطوع بها اقل قليل وما يدل على وجوب الرجوع الى السنة في
زماننا هذا يفيد اكثر من ذلك للقطع بوجوب رجوعنا اليوم في تفاصيل
الاحكام الى الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتمدة في الجملة باجماع الفرقة
واتفاق القائل بحجية مطلق الظن والظنون الخاصة فلا وجه للعدول الى الاقتصار
على السنة المقطوعة وبذلك يتم التقريب المذكور انتهى كلامه رفع مقامه
وكان شيخنا الاستاد ره لم يلاحظ كلامه ره الى آخره انما لاحظ عنوان
الدليل حيث اعترض على جوابه الذي نقلناه عنه لو رد هذا الدليل بقوله
فان قلت المراد بالسنة الاخبار والاحاديث والمراد انه يجب الرجوع الى
الاخبار المحكية عنهم عليهم السلم فان تمكن من الرجوع اليها على وجه يظن منه بالحكم
فاجاب بانه مع ان السنة في الاصطلاح عبارة عن نفس قول الحجة او فعله او
تقريره لا حكاية احدها يرد عليه ان الاخبار الحكية المفيدة للقطع بصدورها
ثابت بما دل على الرجوع الى قول الحجة وهو الاجماع والضرورة الثابتة من
الدين او المذهب واما الرجوع الى الاخبار المحكية التي لا تفيد القطع بالصدور
عن الحجة فلم يثبت ذلك بالاجماع والضرورة من الدين التي ادعاها المستدل

التقريب

يفيد العلم فهو والاوجب الرجوع اليها على وجه

قرينة
فان غاية الامر دعوى اجماع الامامية في الجملة الى ان قال ولعل هذه الدعوى
على ان مراده من السنة نفس قول المعصوم ع او فعله او تقريره لا حكايتها التي
لا توصل اليها على وجه العلم انتهى ما اردنا اقول هذه الدعوى ظاهرة فيما ذكره
لكن كلامه الذي نقلنا عنه في جواب الاعتراض نص في ارادة الاعم فلا بد ان يكون
مراده بدعوى الضرورة في خصوص الكتاب والسنة القطعية وبدعوى الاجماع
في المذكور من اخبار الكتب المعتمدة تحكيما للنص على الظاهر فلا يرد
عليه في شئ مما اورد عليه شيخنا الاستاد ره بعد ما نقلنا عنه بقوله نعم لو ادعى
الضرورة على وجوب الرجوع الى تلك الحكايات الغير العلمية الخ وكذا لا يرد
عليه شئ مما اورد عليه سيدنا الاستاد دام ظله العالي وظني ان الوجه في جميع
ذلك عدم ملاحظة كلامه في اوله الى آخره ليكشف مقصوده كما هو حقه كما
لا يخفى على المتامل المنصف نعم يرد عليه ان الاجماع على الرجوع الى الاخبار
التي في الكتب المعتمدة من القائلين بمطلق الظن والظنون الخاصة لما كان
وجه الرجوع مختلفا لا يكشف عن راى الحجة فلا اعتبار به ثم غاية ما يسلم ثبوت
الاجماع والضرورة على وجوب الرجوع اليه هو الكتاب والسنة القطعية وهما
لا يفيان بتمام الاحكام فلا بد من الرجوع الى مطلق الظن ان شاء الله تعالى عند اتمام
الكلام في الوجوه التي اقاموها لاثبات حجية الخبر من حيث انه خبر وقد عرفت عدم
دلالة اكثر منها فان الدال منها لم يدل على ازيد من وجوب العمل بما يفيد الوثوق
والاطمئنان بمؤداه وهو الذي فسر بالصحيح في اصطلاح القدماء واما التي
اقاموها على حجية مطلق الظن من غير دخالة خصوص عنوان الخبر فيه فلا
يقتضي الدليل اعتبار خصوص الخبر ولكن ربما يقتضيه امر آخر وهو كون

بغالب

الخبر مثلا او خصوص قسم منه متيقن الثبوت من ذلك الدليل اذا فرض انه لا يثبت الا الظن في الجملة كما في دليل الانسداد على تقرير الكشف لان نتيجته كلية او مهملة بخلافه على تقرير الحكومة فان نتيجته كلية لا مهملة فهي ايضا الاول او في حال العسر المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي او التحريمي مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون لازم اما الصغرى فلان الظن بالوجوب ظن باستحقاق العقاب على الترك كما ان الظن بالحرمة ظن بالمفسدة في الفعل بناء على قول العدلية بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد وعن النهاية انه جعل كلا من الضررين دليلا مستقلا على المطلب واجيب عنه بوجوه منها ما عن الحاجبي وتبعه غيره من منع الكبرى وان دفع الضرر المظنون اذا قلنا بالتحسين والتقبيح العقليين احتياط مستحسن لا واجب انتهى يحكى كلامه اقول ان كان مراده ان العقل انما يحكم حكما ارشاديا بلزوم دفع الضرر المظنون للاحتراز عن الوقوع في الضرر فان كان في الواقع ضرر وقع فيه والا فلا شيء عليه ولا يحكم حكما وجوبيا ثبتيا والذي يثبت المدعى هو الثاني فلا يثبت بهذا الدليل الا لزوم العمل بالظن من باب الاحتياط والمقصود اثبات حجيته بحيث يكون هو المرجع فيرجع اليه في موارد وجوده والى الاصول في موارد عدمه ولا ريب ان هذا الدليل لا يثبت هذا المقصود فهو حسن متين جدا ولكنه بعيد عن فهم الحاجبي وحيث لا يبعد ان يكون مراده من قوله احتياط مستحسن ان استحسان العقل في هذه المسئلة ايضا من باب حسن الاحتياط وان كان الاحتياط لزوميا لا الاستحسان الحاصل في حكمه الذي يستتبع الوجوب الشرعي المولوي وحكمه الذي يستتبع الاستحباب الشرعي لان حكم العقل بالحسن اسبق في المقامات الثلثة فكلمه مستحسن ليست بمعنى مستحب

باستحقاق العقاب على الفعل اولا ان الظن بالوجوب ظن بالمفسدة في الترك كما ان الظن بالحرمة

والذي يشهد بهذا الاحتمال وقوع هذه اللفظة في مسئلة التحسين والتقبيح العقليين ولا ريب ان حكمه بالحسن ليس منحصرا في الاستحباب بل في المقامات الثلثة المذكورة ولا ريب ان الاستحسان ماخوذ من الحسن المذكور فهذه المسئلة فيصلح لارادة الاستحسان اللزومي الاحتياطي وحيث لا يبعد ان يكون قوله لا واجب عطفا على قوله احتياط لا على قوله مستحسن الا ان المركوز في اذهان اهل العصر ان المراد بالاستحسان هو الاستحباب فيمكن ان يكون معطوفا على كلمة مستحسن ايضا كما لا يخفى هذا وان كان مراده ان العقل انما يحكم حكما احتياطيا استحبابيا لا حكما وجوبيا ولا احتياطيا وجوبيا فهو فاسد قريب من فهمه لان الحكم المذكور الزامي بالمعنى الذي ذكرنا المبنى العقلاء على الالتزام به في جميع امورهم وذم من خالفه ولذا استدل المتكلمون به في وجوب شكر المنعم الذي هو مبني معرفة النعم ولولاه لم يثبت وجوب النظر في المعجزة ولم يكن لله على غير الناظر حجة بل فيدق ان دفع الضرر المظنون بل المحتمل جبلي لجميع ذوي الشعور والادراك من جميع افراد الحيوان فضلا عن الانسان خصوصا العقلاء الذين كلامنا في عملهم ومنه يظهر انه لا مدخلية للتحسين والتقبيح في ذلك سواء قلنا بهما ام لم نقل ولا يذهب عليك انه حكم هذا البين لحكم بوجوبه الوديعة ولا ريب ايضا انه يحكم العقل بهذا النحو من الحكم في الضرر المحتمل ايضا كما عن الشيخ وابن زهرة رحمهما في العدة والغنية والظاهر ان ابن الحاجب يريد منع كبرى الدليل العقلي يعني ليس العقل حاكما بهذا الكبرى بل انما يحكم على فرض القول بالتحسين والتقبيح العقليين بالاحتياط فقوله وان دفع الضرر المظنون الخ قرينة على ارادته منع استقلال العقل بالكبرى لا منع اصل الكبرى

لان ثبوت الكبرى بالشرع لا يجعل الدليل عقليا فلا يخفى على مثل الحاجبي وان اشتبه عليه الامر في مقامات كثيرة فلا وجه لما اورده عليه شيخنا الاستاد رحمه بقوله ثم ان ما ذكره من ابتناء الكبرى على التحسين والتقبيح العقليين الخ كما انه لا وجه لما اورده عليه اولا ايضا بعدما بيناه من الاحتمال الاول مع انه رحمه معترف في اخر كلامه في اجوبة هذا الجواب بان مفاد هذا الدليل هو العمل بالاحتياط وكذا في مسئلة اصل البرائة حتى في الضرر المقطوع صرح بان حكم العقل ارشادي ويمكن تقرير الجواب عن كلام الحاجبي بنحو اخر وهو ان نقول ان كان مراده ان العقل وان كان يحكم بوجوب الاحتياط لدفع الضرر المظنون على القول بالتحسين والتقبيح العقليين الا انه بعد ملاحظة ادلة البرائة من الشارع وحكم العقل بنفسه بقبح العقاب بلا بيان لا يحكم العقل بوجوب الاحتياط في خصوص ما نحن فيه بل يجعله فالضرر اعني المفسدة الكامنة في الفعل وان كانت مظنونة الا انا نعلم بعدم العقاب عليه لترخيص الشارع فهو حسن متين بل اعترف به شيخنا الاستاد في مسئلة البرائة وان كان مراده ان حكم العقل بدفع الضرر المظنون مطلقا لا في خصوص ما نحن فيه احتياط مستحسن ففاسد لما مر في التقرير الاول والظاهر ان مراد الحاجبي هو الثاني لان المحكي عن الاشاعرة في مسئلة الحسن والقبح انهم بعد التنزل والمماشاة مع العدلية يقولون ان العقل انما يحكم بالاحتياط الاستحبابي لا بوجوب دفع الضرر ومنها ما عن العدة والغنية وغيرهما من ان الحكم المذكور مختص بالامور الدنيوية فلا يجدي في الاخروية مثل العقاب وفيه ما لا يخفى اذ

ولا ريب انه يعلم اجمالا غالبا انه يعتبر في كون الدليل عقليا كونه بجميع مقدماته عقليا

بوجوب الدفع م

مع اعتراف الصغرى منع الكبرى غير معقول ولا سيما في المضار الاخروية لان العقل حاكم بوجوب دفع مشكوكها فضلا عن مظنونها الا ان يكون مقصودهم منع الصغرى لان المضار الاخروية مامونة ما لم ينصب الشارع دليلا على التكليف لدلالة العقل والنقل على وجوب الاعلام على الحكيم عقلا في المضار الدنيوية الثابتة لنفس الفعل او الترك علمت ام لم تعلم مثل مهلكية السم ولكنه خلاف المحكي عنهم واورد عليهم سيدنا الاستاد بان منع الصغرى انما يتم في الشبهات البدوية لا فيما اذا علم بقاء التكليف ضرورة كما هو المفروض لان مبنى المسئلة انسداد باب العلم وبقاء التكليف فلا وجه للرجوع الى اصالة البرائة اقول لا يخفى انه لو لوحظ في هذا الوجه انسداد باب العلم لرجع الى دليل الانسداد الاتي بل المفروض في هذا الوجه هو مجرد ان الظن بالوجوب والحرمة يوجب الظن بالضرر عند المخالفة ودفع الضرر المظنون واجب فينتج وجوب العمل بالظن مطلقا من هذا الوجه لا من جهة الانسداد وبقاء التكليف والا لاحتيج في اتمامه اخذ سائر المقدمات كما لا يخفى ومنها النقض بالامارات التي قام الدليل القطعي على عدم اعتبارها كخبر الفاسق والقياس على مذهب الامامية وهذا نقض اجمالي يحتمل رجوعه الى منع الكبرى يعني ان قيام الدليل على عدم اعتبارها دليل على عدم وجوب دفع الضرر المظنون الذي هو كبرى الدليل فلا نسلم النتيجة والى منع الصغرى يعني انه بعد قيام الدليل على ذلك يعلم ان الظن بالحكم لا يلازم الظن بالضرر وما لم يكن الضرر مظنونا لا يجب دفعه لعدم تحقق موضوع وهو اولى بالارادة لانه بعد تحقق الظن بالضرر لا وجه لانكار وجوب دفعه

لانه قاعدة مسلمة عند العقلاء القائلين بالحسن والقبح ولا يمكن ان يقال انه
يخرج بالاجماع لان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص واجيب عنه بوجوه الاول
ما ذكره الفاضل القمي ره من منع حرمة العمل بخبر الفاسق والقياس حال الانسداد
لان الدليل على الحرمة ان كان الاخبار فلا ريب ان مساقها كرهها حال التمكن
من العلم وازالة الحيرة بالرجوع الى الائمة عليهم السلم وان كان الاجماع فالضرورة عند
علماء المذهب فهو مسلم الا ان دعوى ذلك في كل زمان ممنوع اذ ليس فيه
عموم او اطلاق حتى ناخذه في مقام الشك لكونه لبيا فلا بد من الاخذ بالقدر
المتيقن وهو زمان الانفتاح وفيه اولا ما عرفت من انه لم يختلف هذا الوجه
انسداد باب العلم وثانيا ان الحلال بعض الاخبار وجميع معاقد الاجماعات ان
الظن الاطمئنان بل العلم بان القياس ليس مما يعتمد عليه في الاحكام انه عند بل
العمل به في مقابل الخبر الصحيح كما هو لازم القول بدخول القياس تحت مطلق الظن
المحكوم بحجيته ضروري البطلان الثاني ما ذكره غير واحد من المتاخرين على
ما حكي عنهم سيدنا الاستاد دام ظله العالي وهو ان التخصيص فيما لدليل انما
انما يلزم لو كان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون منجزا لا معلقا
بيانه ان حكم العقل تارة يكون على نحو الالزام والتنجيز كحكمه بوجوب شكر المنعم حيث
لا يمكن خروج فرد عن تحت العموم الا ان يبدل ما هو موضوع في حكم العقل الى
موضوع اخر وهذا ما يقال ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص ومنشأه
لزوم التناقض واخرى يكون على نحو التعليق كحكمه بالبرائة ما لم يصل بيان
من الشارع وذلك لا ينافي وصول البيان عنه وعدم حكمه بالبرائة بعد البيان
ليس تخصيصا في شيء وما نحن فيه من هذا القبيل لان حكمه بوجوب دفع الضرر

ليس على سبيل التنجيز والعموم حتى يلزم من خروج القياس ونحوه تخصيص فيه بل
انما يحكم بوجوب دفع الضرر المظنون اذا لم ينه الشارع عن العمل بالظن
فيكون حكمه بعدم نهي الشارع عن العمل به فاذا ورد النهي من الشارع عنه
فلم يحكم بذلك العقل لم يكن ذلك منافيا لما حكم به اولا ولا يلزم منه
اخراج وتخصيص في حكمه فخروج القياس ونحوه من باب التخصص لا
التخصيص ودفعه سيدنا الاستاد دام ظله بان تمامية ذلك موقوف على القول
بالتعليق في حكم العقل والاهمال كما اذا قلنا بكون نتيجة دليل الانسداد
مهملة وكل منهما في حيز المنع اما الاول فلانه لا معنى للتعليق والتخيير والترديد
في حكم العقل لانه بعد فرض استقلاله لا يحكم بشيء الا بعد ملاحظة جميع
الجهات المعتبرة في حكمه ولا يتغير حكمه الا بعد تبدل موضوعه كما ان حكمه
بالبرائة انما هو على موضوع مجهول الحكم وبعد وصول البيان من الشارع
يتبدل ذلك الموضوع لا ان حكمه بها معلق على عدم وصول البيان كما يتخيل
واما الثاني فلما سياتي من انه على تقدير تمامية مقدمات دليل الانسداد
لا معنى للاهمال في النتيجة بل يحكم العقل على نحو الحكومة بحجية الظن الحاصل
العقل بعد ملاحظة تلك المقدمات يحكم بكون الظن طريقا الى امتثال الاحكام
ويكون منجعلا كالعلم فكما انه ليس للشارع ان يمنع عن العمل ببعض افراد
العلم لاستلزامه التناقض كذلك ليس له النهي عن بعض افراد الظن
ايضا مع عدم رفع اليد عن الواقع كما هو المفروض اذ الطريق بعد
ملاحظة المقدمات منحصر في الظن فثبوت الحكم في بعض الظنون و
انتفاؤه عن الاخر مع اشتماله على ما يشتمل عليه الاخر من الايصال الى

الواقع ظنا يؤول الى حجية الظن وعدم حجيته وهو تناقض فخروج القياس ونحوه على
القول بحجية الظن في غاية الاشكال انتهى كلامه زيد اكرامه قوله هو حسن
متين لان الظاهر ان مراد المجيب من التعليق بقرينة تمثيله بالبرائة وقوله
بان خروج القياس ونحوه تخصص لا تخصيص هو ان موضوع حكم العقل
مقيد بعدم نهي الشارع فاذا نهى عنه خرج المنهي عنه موضوعا لا حكما و
وجهه عدم حكمه فيما نهى عنه الشارع ان مع النهي لا يحصل الظن بالضرر الواجب
الدفع لان الضرر ان كان اخرويا فكيف يظن به مع فرض نهي الشارع عن
العمل بذلك الظن وان كان دنيويا فالظن وان لم ينفك عنه مع نهي الشارع
ايضا الا ان العقل ليس مستقلا في وجوب دفع الضرر الدنيوي المقطوع
مع احتمال النفع الاخروي فكيف يكون مستقلا في وجوب دفع مظنونه مع فرض
نهي الشارع عنه للقطع ح بالنفع الاخروي لاجل امتثال نهي الشارع فهذا
الوجه يرجع الى الوجه الاتي الثالث ان النهي عن العمل بالقياس ونحوه انما
هو من حيث خروجه عن الدليل العقلي موضوعا لا حكما حتى يلزم التخصيص فيه
وذلك لان حكم العقل بوجوب العمل بالظن دفعا للضرر واوامر الشارع بذلك
انما هو لاجل ادراك المصلحة الواقعية التي يتضرر بفوتها ونهي الشارع
عن خصوص امارة كالقياس ونحوه يكشف عن وجود مفسدة في العمل بها
غالبة على مفسدة مخالفة الواقع التي يلزم عند طرحها او غالبة على المصلحة
الواقعية المدركة بها على تقدير العمل بها او يرجع الى ان الشارع رفع اليد
عن الواقع في مورد تلك الامارة فلم يبق الواقع بحاله في مورد القياس حتى
يجب اتباعه بالظن القياسي فان قلت لو كان نهي الشارع عن العمل به

كاشفا عن وجود المفسدة فيه لمشى ذلك في مطلق الظن ولم يجز العمل بشيء منه
لورود النهي عنه في الايات والروايات لعدم خصوصية في القياس ونحوه
قلت فرق بينه وبين سائر الظنون وهو ان نهي الشارع عن خصوص
امارة يكشف عن ان لها زيادة في المفسدة بالنسبة الى سائرها اذ لو كانت
في عرض الباقي لما كان للنهي عنها بالخصوص وجه مع دخولها تحت العمومات
الدالة على حرمة العمل بالظن فيعلم من تنصيصه بالخصوص ترتب مفسدة عليها
وراء المفسدة المترتبة على الباقي والا لاكتفى بعمومات حرمة العمل بالظن
ولم يحتج الى النهي عنها بالخصوص فان قلت ان كان النهي لاجل التعبد والتدين
بمؤداه وجعله حكم الشارع فلا فرق في الحرمة من هذه الجهة بين هذا الظن
وغيره لما عرفت في تاسيس الاصل في العمل بالظن من ان كل ظن لم يقم
دليل معتبر على اعتباره فالعمل به بمعنى التدين بمؤداه تشريع محرم
بالادلة الاربعة وان كان من غير هذه الجهة كتطبيق العمل على مؤداه
ونحوه فلا فرق في جواز العمل بين الظن الحاصل من القياس وغيره
ودعوى الخصوصية في القياس يحتاج الى دليل كيف ولو بني على ذلك
للزم عدم جواز العمل بالاصول الموجودة في مورد القياس على طبقه
كالاستصحاب والبرائة والاحتياط ونحوها ولا يلتزم بذلك احد قلت
ليس النهي عن العمل به لشيء مما ذكر بل انما هو لاجل عدم اصابته للواقع
دائما او غالبا ولما كان هذا المعنى مخفيا على العقل الحاكم بوجوب
سلوك الطرق الظنية عند فقد العلم كشف الشارع عن حاله لعدم الامانة حالها
فبعد ملاحظة ذلك يتبين عند العقل ايضا حال القياس وانه لا يجوز

الركون اليه وان بين هذا الظن والواقع بونا بعيدا بل ما آل الى انه ليس بظن حقيقة بل هو وهم الا انه يتخيل قبل انكشاف حاله انه نظير النحو عن الجهل المركب الذي يكشف عن عدم كونه علما بل تخيل علم وبالجملة ان جواز العمل بالظن حال الانسداد اما من باب التعبد او الاحتياط فعلى الاول كما هو عند القائلين بحجية الظن المطلق ان المراد الظن عندهم عند عدم التمكن من العلم حجة شرعية كالظن الخاص يكون حكم العقل بحجية الظن المطلق مخصصا للعمومات الناهية عن العمل بالظن ومقتضيا حجية كل ظن حتى مثل القياس الا ان نهي الشارع عنه بالخصوص يكشف عن وجود مفسدة فيه وعدم جواز الركون اليه لكونه موجبا للتشبيه بالعامة العمياء او بابليس عليه اللعنة وذلك سقوط عند الشارع دلالته مما يضاده اكثر مما يصلحه على تقدير اصابته الواقع وحكم العقل بالتعبد بالعمل بالظن انما يكون في كل ظن يكون موجبا لادراك المصلحة الواقعية وذلك منتف في العمل بالقياس لكشف نهي الشارع عن وجود المفسدة فيه فهو خارج عن موضوع حكم العقل باق تحت عموم الناهية عن العمل بالظن وعلى الثاني لا يكون جواز العمل بالظن من باب الاحتياط منافيا للعمومات الناهية اذ النهي انما هو من حيث الاستناد والتدين والعمل به من باب الاحتياط انما هو لاجل ادراك الواقع ورجاء الوصول اليه فلا تنافي بينهما وهو لا يجري في القياس لانه بعد الاجماع والضرورة والايات والروايات يعلم انه ليس في القياس ادراك الواقع ويكون دائم المخالفة او غالبا فيكون مؤديا بعيدا عن الواقع فلا

ظن م

يجوز العمل به رجاء لادراك الواقع ولكن لا يخفى ان ذلك لا يمشي في جميع انحاء القياس لان منها القياس الجلي المسمى بالاولوية وهو معمول به عند المشهور بل عند ارباب الظنون الخاصة بل كاد يكون اجماعا فالحق ان النقض لا يندفع الا بهذا الجواب فالجواب عن الاستدلال بالنقض في غير محله هذا ما اختاره سيدنا الاستاد دام ظله العالي واليه يرجع ما حكاه شيخنا الاستاد عن بعض من ان الشارع اذا نهى عنه علمنا ان في العمل به ضررا اعظم من ضرر ترك العمل به ولا فرق بينهما الا انه عبر في هذا الوجه عن الضرر بالمفسدة فعلى هذا يرد عليه اولا ما اورده على ذلك المحكي شيخنا الاستاد من ان لفعل هذا الامر من ترتب الضرر على تركه او تركه حذرا من التضرر بفعله لا يتصور فيه ضرر اصلا لانه من الاحتياط الذي استقل العقل بحسنه وان كانت الامارة مما ورد النهي عن عنها الخ ما ذكره لكن يمكن دفع هذا الايراد بان مبنى اصل الاستدلال والنقض وجواب النقض كلها على ادعاء المستدل اثبات حجية الظن ووجوب العمل به تعبدا لا احتياطا ومذهب سيدنا الاستاد دام ظله العالي وفاقا للمشهور هذا وثانيا ان ما ذكره دام ظله في جواب الاعتراض الاول من ان نهي الشارع عن خصوص امارة يكشف عن ان في العمل بها مفسدة بالنسبة الى سائر الامارات الخ حسن متين الا ان هذا الفرق لا يثمر فيما نحن فيه لانه على فرض تسليم تعلق النهي بمطلق العمل بالظن لم يحكم العقل ايضا بوجوب دفع الضرر المظنون لا انكشاف المذكور اذ لو لم يكن المفسدة الموجودة في العمل

اتيان م

مطلق الظن غالبة على مصلحة مخالفة الواقع اللازمة من ترك العمل به لم يجز للشارع النهي عنه فنعلم انه رفع اليد عن الواقع حرفا بحرف فافهم واضوان يجاب عن ذلك الاعتراض بان النهي انما تعلق بما كان من مطلق الظن متعلقا باصول الدين ونحو ذلك هذا ثم انه على فرض كون بناء الاستدلال على كون حكم العقل احتياطا يتعين في جواب النقض ما ذكره شيخنا الاستاد من ان في نهي الشارع مصلحة يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته في الواقع ويحتمل كون امره بالتامل اشارة الى ما ذكرنا في دفع الايراد ويحتمل ان يكون اشارة الى ان ظاهر اكثر الاخبار الناهية عن القياس انه لا مفسدة فيه الا الوقوع في خلاف الواقع وهذا ينافي ما ذكر لا يقال ان بعضها ساكت وبعضها ظاهر فيما ذكر من وجود المفسدة الذاتية لانا نقول ان دلالة الاكثر اظهر كما يظهر لمن راجعها فهو المتبع فالتحقيق في الجواب عن الاستدلال ان يقال انه ان اريد بالضرر المظنون العقاب فالصغرى ممنوعة لعدم كونه لازما واقعيا للوجوب والتحريم الواقعيين حتى يلزم من الظن بهما الظن به بل هو لازم لهما اذا كانا منجزين بالعلم او الظن الخاص لذا يقطع بعدمه في صورة الجهل بهما بسيطا كان الجهل او مركبا وكذا في بعض صور الظن بهما كالظن القياسي وسيجيء في الايات بقال ان ذلك لحكم العقل بقبح التكليف الفعلي مع الشك او القطع بالعدم واما مع الظن به فلا يستقل العقل بقبح المؤاخذة ولا الاجماع ايضا على اصالة البراءة في موضع النزاع ويرده ان عدم استقلال العقل بقبح المؤاخذة لا يلازم الظن وعدم الاجماع بالمؤاخذة فلا يثبت

الصغرى بها لم يثبت الملازمة بين الوجوب والتحريم الواقعيين وبين العقاب نعم لو استقل العقل بوجوب دفع الضرر المشكوك توجه فيما نحن فيه اثبات وجوب العمل بالظن اذ بعد علم استقلال العقل وعدم قيام الاجماع على قبح العقاب يشك في ترتبه فيجب دفعه ولكن قال شيخنا الاستاد انه رجوع عن الاعتراف باستقلال العقل وقيام الاجماع على عدم المؤاخذة على الوجوب والتحريم المشكوكين اقول لم افهم كونه رجوعا اذ المفروض استقلال العقل بقبح العقاب في صورة الشك في الوجوب والتحريم فالضرر غير مشكوك اصلا الا في صورة الظن بهما لان المفروض عدم استقلال العقل بالقبح وعدم الاجماع فالضرر مشكوك فيحكم العقل بوجوب دفعه نعم لو كان الشك في الوجوب والتحريم مستلزما للشك في العقاب كان رجوعا وان اريد به المفسدة المظنونة فقد يقال ايضا بمنع الصغرى لانا وان لم نقل بتغير المصالح والمفاسد بالجهل بها الا انا لا نظن بترتب المفسدة بمجرد ارتكاب مظنون الحرمة لاحتمال كون فعل الحرام علة تامة لترتب المفسدة حتى مع القطع بالحرمة لاحتمال تداركها بمصلحة فعل آخر لا يعلمه المكلف او يعلمه باعلام الشارع كالتوبة والكفارة ونحوهما وبعبارة اخرى المقتضي هو فعل مظنون الحرمة مع الشك في وجود المانع كاف في حكم العقل بوجوب الدفع كما في صورة القطع بالمقتضي والشك في المانع وعليه بناء العقلاء في جميع امورهم فالاولى منع الكبرى بان يقال ان الضرر وان كان مظنونا الا ان حكم الشارع قطعا بالرجوع الى البراءة والاستصحاب على تقدير كون ادلتها قطعية او ظنا على فرض كونها ظنية وترخيصه لترك مراعاة

ب

آنظن م

الظن اوجب القطع والظن بتدارك ذلك الضرر المظنون والا كان الغاء في المفسدة
كما نقول ذلك في الظن القياسي وبمطلق الظن في الشبهات الموضوعية للاجماع
على جواز مخالفة الظن فيهما وبالجملة فكلما حصل القطع بالترخيص حصل
القطع بالتدارك وكلما حصل الظن به حصل الظن به فلا يحكم العقل بوجوب
دفع الضرر المظنون للتدارك قطعا او ظنا اما في صورة القطع بالتدارك
فمعلوم واما في صورة الظن به فلان اعتناء العقل بالظن بالضرر ليس ابدا
من اعتنائه بالظن بالتدارك والا لزم التحكم ويمكن ارجاع هذا ايضا الى
منع الصغرى لان الضرر المتدارك ليس ضررا عند العقلاء فالضرر ليس
مظنونا الا انا لا نريد ان في تطبيق كل على البرائة والاستصحاب مصلحة يتدارك
بها الضرر المظنون حتى ينافي القول بمجرد المرآتية في الاصول والطرق
الشرعية دون الموضوعية وينافي القول بعدم الاجزاء بل المراد ان على
الشارع ان يتدارك لو تعارض كسر ضرر بتفويت الواقع لان تفويت
الواقع على المكلف من دون تدارك قبيح فلا يرد علينا ما اورد به سيدنا
الاستاد دام ظله العالي على شيخنا الاستاد والظاهر ان مراد شيخنا
ايضا ما ذكرنا فهو عنه ايضا مندفع ويمكن الجواب عن الاستدلال بوجه اخر
وهو ان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد وهي تختلف بالوجوه والاعتبار
فيما ليست فيه ذاتية فالعقل فيما يدرك شيئا منهما في ذاته يحكم على طبقه
فيما لا يدرك فان بلغ من الشرع فيه حكم علم بوجود شيء من الوجوه والاعتبار
يستتبع ذلك الحكم فحكم العقل في استقلاله من باب دليل اللم وفي غيرها
مما بلغ من الشارع اليه من باب دليل الان وهذا انجلاء ما لم يبلغ اليه

ن

من الشارع حكم اصلا فانه لا حكم للعقل فيه اصلا وفي غيره ما يستقل فيه لاحتمال
ان يكون للعلم والجهل مدخلية في ترتب المصلحة والمفسدة المستلزمتين للحكم
لا اقول ان للعلم والجهل بنفس الحكم مدخلية في ذلك حتى يستلزم المحذور
الباطل بل العلم والجهل بالموضوع اذ يمكن ان يكون لهما مدخلية في الحكم
والمصوب اصلا كما لا يخفى فعلى هذا بمجرد الظن بالحكم لا يلزم الظن بالمفسدة
حتى يجب فيها بالعمل بالظن فان قلت يتخيل ما ذكرت يلزم ان لا يجب النظر
في المعجزة لاحتمال مدخلية العلم فيه فيلزم افحام الانبياء قلت وان
التمسك بالبرائة انما هو من باب قبح العقاب بلا بيان وذلك انما يكون
حيث كان البيان من شان الشارع وكان بيانه ممكنا ولا يخفى انه لا يكون
البيان فيما نحن فيه من الشارع لعدم ثبوت الشارع فلا يحكم العقل بقبح
العقاب بلا بيان وثانيا ان شرط العمل باصل البرائة هو الفحص اجماعا و
الفحص فيما نحن فيه انما هو بالنظر الى المعجزة ليس الا مع انا نعلم بعدم مدخلية
العلم فيما نحن فيه لان المعجزة المعلومة لا يجب النظر فيها لان النظر انما
هو لتحصيل العلم فلو اخذ العلم في الموضوع لزم تحصيل الحاصل كما لا يخفى
هذا ولكن يرد عليه اولا ان بعد الاعتراف بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد
كيف يتصور انفكاك الظن بالحكم عن الظن بالمفسدة وثانيا انه مع
احتمال مدخلية العلم والجهل في الموضوع يكون الموضوع مجهولا فيظن بثبوت
الحكم لاي شيء وغاية تصويره ان الظن بثبوت الحكم لموضوع مردد بين
امرين ومعلوم عدم انفكاكه عن الظن بثبوت المفسدة ايضا في الموضوع
المردد بين الامرين فيكون الحكم المعلوم اجمالا من حيث وجوب الامتثال

وبعد هذا والحاصل ان الظن بالحكم ان كان لموضوع معين لا ينفك عن الظن
بالمفسدة فيه وان كان لموضوع مردد بين امرين مثلا لا ينفك عن الظن تبتيه
بثبوت المفسدة في الموضوع المردد وما ذكر في الجواب على فرض تماميته يمنع عن
حصول الظن بالحكم في غير ما يستقل به العقل وغير ما ورد به الشرع والحال انه مخالف
للوجدان ومكابرة محضة وثالثا ان العقل في غير مستقلاته قد يدرك ان ما له
مدخلية في ترتب المصلحة والمفسدة ظنا بان يظن بمدخلية العلم او الجهل
او بعدم مدخلية شيء منهما واسباب الظن مختلفة فقد يحصل سبب الظن من
طريق اللم وقد يحصل من طريق الان ومن جملة ما يحصل من طريق الان ان
يظن بالحكم من فتوى المشهور او خبر الواحد ونحو ذلك وينتقل من الظن بالحكم
الى الظن بتحقق ما له مدخلية في ترتب المصلحة او المفسدة كما لا يخفى ثم
ان هذا الدليل على فرض تماميته انما يدل على وجوب العمل بالظن من
باب الاحتياط من حيث انه موافق للاحتياط لا من حيث هو ظن فاذا كان
مخالفا للاحتياط الواجب كما في صورة الشك في المكلف به فلا وجه للعمل
به ولا يمكن تتميمه بعدم القول بالفصل لما عرفت ان المناط هو الاحتياط الذي
هو على خلاف مقتضى الظن في الصورة المذكورة فالثابت به هو العمل بالاحتياط
كلية وعدم العمل بالظن من حيث هو راسا وقد عرفت امكان ارجاع جواب
الحاجبي ايضا الى هذا ولكن يعلم انما ذكرنا من ان مقتضاه العمل بالاحتياط
كلية يندفع ما افاده شيخنا الاستاد لا يمكن ان يراد به جميع موارد الظن بالوجوب
والتحريم خاصة لان في جميع موارد الفقه بل الا في مثل موارد الاحتياط
الواجب الذي هو الشك في المكلف به ان مقتضاه هو وجوب العمل بالظن

في موارد

في موارد الظن بالتكليف من باب الاحتياط لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون
احتياطا واما في موارد الشك في التكليف فلا يقتضي العمل بالاحتياط كما لا يخفى
نعم على القول بعدم ابتناء العقاب للحكم الواقعي وبان العقل يحكم بوجوب دفع
الضرر المحتمل كان حكم العقل ايضا وجوب الاحتياط كما في موارد الشك
في المكلف به ولكن ليس حكمه مستندا الى هذا الدليل كما هو واضح الثاني
ما عزاه السيد الاستاد دام ظله الى العلامة وولده والحلبي والاردبيلي رحمهم
انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح وقد يجاب عنه
بمنع قبح ترجيح المرجوح على الراجح مطلقا اذ المرجوح قد يكون موافقا للاحتياط
فالاخذ به حسن عقلا واورد عليه شيخنا الاستاد بان المرجوح المطابق
للاحتياط ليس العمل به ترجيحا للمرجوح بل هو جمع في العمل بين الراجح والمرجوح
مثلا اذا ظن عدم وجوب شيء فالاتيان به من باب الاحتياط ليس طرحا
للراجح في العمل لان الاتيان لا ينافي عدم الوجوب اقول نعم ولكن العمل
بالدليل الذي مضمونه عدم الوجوب لا يصدق الا ان يكون ما يرتكبه المكلف
من الفعل والترك مستندا الى ذلك الدليل فلو لم يات استنادا اليه
او اتى به بقصد عدم الوجوب صدق انه عمل به والا فمجرد الترك او الفعل
احتياطا لا ربط له بذلك الدليل ولا وجه لعده عملا به لان مجرد عدم
المنافاة للعمل بمضمونه لا يكفي في صدق العمل كما لا يخفى والا كان الاتيان
احتياطا عملا بالقياس اذا كان مؤداه عدم الوجوب بل الترك بالبرائة
عملا به ايضا اذا كان مؤداه الحرمة وهكذا وهو بديهي البطلان وقد
يجاب ايضا بان ذلك فرع وجوب الترجيح بمعنى ان الامر اذا دار بين

ترجيح المرجوح وترجيح الراجح كان الاول قبيحا واما اذا لم يثبت وجوب الترجيح
فلا ترجيح المرجوح ولا الراجح مراده انه اذا ثبت ان هنالك تكليفا وكان
طريقه منحصرا في سلوك الطريق المرجوح والراجح ولم يتعين ان ايهما هو
الموصل اليه ومع ذلك كان ذلك التكليف باقيا ثبت ح وجوب الترجيح
والا فلا يجب علينا العمل بشيء منهما مثلا اذا كان لبغداد طريقان
احدهما راجح والآخر مرجوح ولكن لا شغل لنا في بغداد فلا ترجيح الراجح
ولا المرجوح يعني لا نذهب الى بغداد نعم لو تعين الذهاب اليه وكان
طريقه منحصرا فيهما تعين ترجيح الراجح فهذا الدليل لا يتم الا بضميمة مقدمات
دليل الانسداد الاتي فعلى ما ذكرنا لا يرد عليه ما اورده بعض الاساتيذ
من ان التوقف عن ترجيح الراجح ايضا قبيح كترجيح المرجوح بل هذا الجواب
عين ما اختاره ره من الجواب الحلي بعد الجواب النقضي فهو اختصار لذلك
التطويل فقد تحصل بما ذكرنا ورود كلا الجوابين وحاصل الاول ان الدليل اخص
من المدعى وحاصل الثاني بطلانه من راسه اذ ما لم يثبت وجوب الترجيح
وارادة الواقع واختصاص الطرق في الراجح والمرجوح لم يتم هذا الدليل
مضافا الى النقض بالامارات المنهي عنها الثالث ما حكاه سيدنا الاستاد
دام ظله العالي عن شريف العلماء عن السيد علي الطباطبائي من انه لا ريب في
وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات بعد التكاليف الثابتة بالادلة
القطعية والظنية بالظن الخاص ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالاتيان
بكل محتمل الوجوب ولو موهوما وترك كل محتمل الحرمة كذلك ولكن مقتضى
قاعدة العسر والحرج عدم وجوب ذلك لانه عسر اكيد وحرج شديد فمقتضى

الجمع

الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات
والموهومات لان الجمع على غير هذا الوجه بان يعكس او يوزع باطل اجماعا
مضافا الى ان العكس ترجيح المرجوح على الراجح وفي التوزيع التسوية
بين المرجوح والراجح وكلاهما باطل وفيه اولا انه عبارة اخرى عن دليل
الانسداد الاتي اذ ما من مقدمة من مقدماته الا وهي محتاج اليها فيه غاية
ذكر البعض واسقط البعض وثانيا ان الاحتياط في المشكوكات كالمظنونات
لا يستلزم الحرج لقلة موارد الشك المتساوي الطرفين بل قد يدعى
عدم استلزام الحرج في بعض الموهومات ايضا ولا ريب ان مقتضى العلم الاجمالي
الاحتياط الكلي فاذا ادت ضرورة العسر والحرج الى رفع اليد عنه فلا بد
من الاقتصار في تركه على ما يندفع به العسر لان الضرورات تتقدر بقدرها الرابع
الدليل المعروف بدليل الانسداد وهو مركب من اربع مقدمات الاولى انسداد
باب العلم والظن الخاص في معظم المسائل الفقهية الثانية ان التكليف
باق ولا يجوز لنا اهمال الاحكام المشتبهة وترك التعرض لامتثالها بنحو من
انحاء امتثال الجاهل العاجز عن العلم التفصيلي بان نقتصر في الاطاعة على
التكاليف القليلة المعلومة تفصيلا او المظنونة بالظن الخاص القائم مقام
العلم بنص الشارع ونجعل انفسنا في الموارد المشتبهة ممن لا حكم عليه فيها
كالاطفال والبهائم او ممن حكمه فيها الرجوع الى اصالة العدم الثالثة
انه اذا وجب التعرض لامتثالها فليس امتثالها بالطرق الشرعية المقررة
للجاهل من الاخذ بالاحتياط الموجب للعلم الاجمالي بالامتثال او الاخذ
في كل مسئلة بالاصل المتبع شرعا في نفس تلك المسئلة مع قطع النظر عن

ملاحظتها منضمة الى غيرها من المجهولات او تقليد العالم فيها الرابعة انه اذا بطل
الرجوع في الامتثال الى الطرق الشرعية المذكورة لعدم الوجوب في بعضها و
عدم الجواز في آخر والمفروض عدم سقوط الامتثال بمقتضى المقدمة الثانية فلا
يجوز الرجوع الى الموافقة الوهمية بان يؤخذ بالطرف المرجوح ولا الى الامتثال
الاحتمالي والموافقة الشكية بان يعتمد على احد طرفي المسئلة من دون تحصيل
الظن فيها او يعتمد على ما يحتمل كونه طريقا شرعيا للامتثال من دون
افادته للظن اصلا لهذا وقد اكتفى بعضهم بالمقدمة الاولى اما اكتفاء
بوضوح سائر المقدمات او اما غفلة عنها وبعضهم جعل المقدمة الثانية
اولى المقدمات فقال التكليف باق وباب العلم اليه منسد قال سيدنا الاستاد
دام ظله العالي ولا يخفى ما فيه من الاشتباه وذلك لان بقاء التكليف يحتمل
وجوها اربعة احدها ان الاحكام الشرعية التي جاء بها النبي صلى الله عليه وآله
باقية لم تنسخ لان حلال محمد ص حلال الى يوم القيمة الخ فهي باقية وان
كانت شانية في حقنا ثانيها انها منجزة علينا فعلا كما كانت منجزة على فعلا
الحاضرين في خدمة النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام ثالثها انها
باقية بمعنى انا لسنا كالبهائم والمجانين بل مكلفون ولو بنحو خطاب
البرائة وعدم التكليف رابعها انها باقية بمعنى انا مضافا الى عدم كوننا
كالبهائم لا بد لنا من فعل في مقابلة احتمال البرائة في جميع المشتبهات
كما اختاره جمال الدين الخونساري ره اذا عرفت هذا فنقول اما الاحتمال
الاول فلا دخل له في مقدمات دليل الانسداد ولا يتوقف عليه اثبات
الظن المطلق ولا يختص لانه مجرد بقاء الاحكام شانا وعدم نسخها الى الابد

العمل

العمل بالظن فيها ما لم يثبت تنجزها واما الاحتمال الثاني فهو على فرض
صدقه ينافي المقدمة القائلة بانسداد باب العلم لان التكليف لا يصير
منجزا الا بعد العلم به ففرض التنجز ينافي الانسداد واما الثالث والرابع
فلا ريب في تاخرهما عن انسداد باب العلم بالاحكام الواقعية لانه ما لم ينسد
بابها لا يجوز الامر بالاخذ بالطرف الظاهري مثل البرائة والاحتياط فتبين
ان الحق في الترتيب ما اخترناه انتهى كلام سيدنا الاستاد اقول لا منافاة
بين الاحتمال الثاني وبين المقدمة القائلة بالانسداد لان التنجز
ليس مختصا في صورة العلم التفصيلي بل يحصل مع العلم الاجمالي وهو موجود
في المقام فلا مانع من ذلك الاحتمال و به يثبت ايضا عدم كوننا كالبهائم ثم
والمجانين كما لا يخفى فيصح جعل المقدمة الثانية اولى بل لنا ان نقول
ان حق الترتيب ان يكون كذلك اذ لا بد اولا من اثبات ان هنالك احكاما
ثابتة علينا ثم ادعاء ان باب العلم بها منسد لان الاحكام الواقعية المعلومة
الثبوت علينا من قبل الموضوع لانسداد باب العلم كما لا يخفى نعم على هذا
لا بد ان يقال انا نعلم اجمالا ابقاء التكاليف الثابتة على الحاضرين
على ما كانت فنحن مكلفون بها كما كانوا تكليفا منجزا وباب العلم بها
منسد وليس امتثالها بالطرق المقررة للجاهل الخ وذلك ان نقول لا
حاجة الى تربيع المقدمات بل يكفي تثليثها بجعل ابطال الطرق المقررة
للجاهل وابطال الموافقة الوهمية والاحتمالية بقسميه مقدمة واحدة
والا امكن تعشير المقدمات او ازيد بجعل ابطال الاحتياط كلية مقدمة و
ابطال البرائة كذلك مقدمة وابطال اجراء الاصول العملية في مواردها

مقدمة وابطال التقليد مقدمة وابطال القرعة مقدمة وابطال الموافقة
الوهمية مقدمة والاحتمالية مقدمتين وبابطال الملفق من الثمانية
ثنائيا وثلاثيا ورباعيا وخماسيا وهكذا لعله يزيد المقدمات على الاربعين
كما لا يخفى هكذا اذا عرفت هذا فاعلم انا نسوق الكلام على نحو ترتيب
شيخنا الاستاد رعاية للادب ووفاء بما التزمنا من مراعاة تقريب
وسهولة من بعض الجهات مضافا الى عدم تفاوت فاحش بين المسلكين
بحسب المعنى فنقول هل يحتاج هذه المقدمات الى الاثبات ام لا بل يكفي
بجواز العمل بالظن المطلق ولو مع الشك في ثبوتها البعض او الكل الاب
في احتياج ما عدا الاولى الى الثبوت والاثبات واما الاولى فقد يقال
بعدم احتياجها الى الاثبات بل المدعي للانفتاح يحتاج اليه وهو كما
ترى لان الاصل بالنسبة اليهما متعارض لو اريد اجراؤه في انفسها
فالتحقيق انه مبني على القول بان الاصل حرمة العمل بالظن او جوازه
فعلى الاول كما هو الحق لا اشكال في الاحتياج الى الاثبات لان
الاصل عدم الانسداد حتى يعارض بالمثل بل لان الاصل حرمة العمل بالظن
فمتى شك في الانفتاح والانسداد فلا بد من الرجوع الى الاصل لانه
من جملة ثمرات هذا الاصل فما لم يثبت الانسداد لا يمكن القول بجواز
العمل بالظن بمجرد اثبات المقدمات وعلى الثاني لا اشكال في عدم الحاجة
الى الاثبات بل متى شك يرجع الى اصل الجواز بل المحتاج الى الاثبا
ت انما هو سائر المقدمات وبعده يثبت جواز العمل بمطلق الظن فتحصل
ان كل واحدة من المقدمات تحتاج الى الاثبات بمعنى عدم كفاية الشك

فی شیء

في شيء منها في جواز العمل بالظن اما الاولى فهي بالنسبة الى العلم التفصيلي
الوجداني بالمسئلة على وجه لا يحتاج العمل فيها الى امارة غير علمية غير محتاجة
الى الاثبات بل لم يدع احد الانفتاح بهذا المعنى حتى المرتضى ره فان الظاهر
ان مراده من عبارته المحكية القائلة ان اكثر الاحكام معلومة لهم بالضرورة
بالنسبة الى الاخبار لا الدلالة او العلم العادي الذي هو الوثوق لا
العلم الحقيقي فانه في غاية البعد بل الاخبار قد ادعى ايضا بعض القطعية
بالنسبة الى صدور الاخبار المودعة في الكتب الاربعة وغيرها من
الكتب المعتبرة لا بالنسبة الى الدلالة وان نسب الى شرذمة قليلة
منهم نعم حكى عن الميرزا محمد الاخباري الذي قتل بمشهد الكاظمين عليهما السلم
عن صاحب الرجال انه قال بان الاحكام الشرعية متعددة بتعدد آحاد
المكلفين وان كل شخص له حكم مختص به لان الطرق الى الله تعالى بعدد
انفس الخلائق ولانه يجب على الله تعالى وعلى الامام تسديد العباد وارشادهم
حتى لا يقعوا في الخطاء ويستفاد ذلك من المولى خليل القزويني الذي
نقل ان من شانه تسليم المقدمات وانكار النتيجة لكن سمى احدهما تلك
الاحكام بالاحكام الواصلة والاخرى بالاحكام الواقعية وهما نحو من
طريقة العلماء فانه لان الحق طريقة اهل العرفان بل ربما نسب هذه
الطريقة الى الشيخ ره بملاحظة عبارته المحكية في الاجماع القائلة
ببناء حجية الاجماع على قاعدة وجوب اللطف على الله تعالى وانت خبير بعدم
استلزام تلك العبارة القطعية الاحكام المجمع عليها واين ذلك
من قطعية جميع الاحكام وكيف كان فما ذهبا اليه لا ينبغي ان يصغى اليه

ولما بالنسبة الى انسداد باب الظن الخاص الذي يسمى علما شرعيا فهي ايضا غير
ثابتة عند المشهور ولذا اقتصروا على اعتبار الظن الخاص فقط ولكنه
موكول الى نظر المجتهد فبعضهم مثل صاحب المعالم ره واضرابه مع انهم
اعتبروا في حجية الخبر كون رواته مزكين بتزكية عدلين ادعوا الانفتاح
وكفاية الظن الخاص في الفقه وعدم الحاجة في اتمامه الى مطلق الظن
وبعضهم مع انه يرى اعتبار كل خبر موثوق بصدوره قال بعدم الكفاية و
الحاجة الى مطلق الظن فيه وبعضهم مع انه يرى اعتبار الشهرة حيث
استدل على حجيتها في رسالته المعمولة في اثبات حجية الشهرة بان الخبر
الضعيف المنجبر بها حجة اجماعا ولا ريب ان الخبر الضعيف بنفسه ليس حجة فلو
كانت الشهرة ايضا كذلك لم يكن وجه لصيرورته حجة بعد صيرورته منجبرا
بها اذ لا وجه لصيرورة اللاحجة حجة بانضمامها الى مثلها قال بالانسداد و
عدم الكفاية والحاجة الى مطلق الظن ولكنا نحن بعد ما عرفت من اثبات حجية
كل خبر موثوق به من الاخبار المستفيضة بل المتواترة في هذا المعنى بمعنى
ومن تعليل اية النبأ بل عرفت انه يستفاد منه حجية كل ما يفيد الوثوق
بالحكم الواقعي ولو من سائر الامارات لا نحتاج انشاء الله الى مطلق الظن لكفاية
ذلك بعون الله تعالى في اتمام الفقه لا يلزم من الرجوع في الموارد الخالية
عنه الى الاصول في موارده محذور واما المقدمة الثانية وهي ان
التكاليف باق فقد عرفت ان الاولى ان يراد بها بقاء التكاليف الواقعية
منجزة علينا كالحاضرين في خدمة النبي والائمة عليهم السلم بواسطة العلم
الاجمالي الذي يثبت حجيته في مبحث القطع لانا نعلم اجمالا بثبوت واجبات

كشيخ محمد تقي

مثل صاحب الرياض

بحث شم

ومحرمات

ومحرمات كثيرة على الحاضرين فيما بين الوقائع المشتبهة وقد قام الضرورة
والاجماع على اشتراكنا معهم في التكليف فبقاء التكليف بهذا المعنى معلوم
لذلك مضافا الى انه يدل عليه بعض ما سنذكره في مقام الاستدلال على بقاء
التكليف بالمعنى الذي اراده شيخنا الاستاد ره وتعبير سيدنا الاستاد دام ظله
وهو ان المراد به انا لسنا كالبهائم والاطفال ممن لا حكم له ولا ممن حكمه
الرجوع الى البرائة في كل مسئلة وما استدل به عليه بهذا المعنى امور الاول
الاجماع لان العلماء وان لم يعنونوا هذه المسئلة لا في الاصول ولا في
الفقه ولكن يعلم ذلك من كلماتهم في طي بعض المباحث مثل انهم يقولون
لو لم يجد المقلد من تقليده من الاحياء لعدم وجود المجتهد الحي او لعدم
جامعيته الشرائط والحال ان الطريق الخاص له انما هو قول المجتهد الحي فقط
وجب عليه تقليد الميت وهكذا يقولون في حق المجتهد اذا قصر يده عن
الاجتهاد لضيق زمانه او لعدم اسبابه وهكذا ومثل انهم يقولون لو
كان احد محبوسا وغم الشهور كلها بحيث اشتبه عليه شهر رمضان فلا
بد له من التحري والاجتهاد فكل شهر يظن انه شهر رمضان يجب عليه ان
يصومه بل بعضهم يقول بالاجزاء لو انكشف تقدمه على شهر رمضان و
مثل ما لو اشتبه القبلة الى غير ذلك من المقامات فلم يقل احد منهم بالرجوع
الى البرائة عند انسداد باب العلم وهذه الموارد وان كانت خارجة
عن محل النزاع في الاحكام الكلية الا انها احكام جزئية وسببها
تشديد الاحكام الكلية اقول حكم اشتباه شهر رمضان والقبلة
مما ورد به النص فلا يصير شاهدا الا ان يقال انه يستانس من ذلك ان

لكونهما من الموضوعات والنزاع م

الحكم في اشارة لذلك اليس هو البراءة ومثل انه قد حكي عن السيد في بعض كلماته
الاعتراف بالعمل بالظن المطلق عند تعذر العلم وكذا الحلي في رد على المختلف
في باب قضاء الفوائت الاجماع على ذلك الثالث ان الرجوع في جميع
الوقائع الخالية عن العلم والظن الخاص الى البراءة ونفي الحكم مستلزم
للمخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها في لسان جمع من المحققين بالخروج
عن الدين وليس مرادهم انه يصير بذلك كافرا كيف وقد ذهب اليه بعض
اصحابنا بل المراد ان المقتصر على التدين بالمعلومات التارك للمجهولات يجعلها
كالمعدوم تكاد يعد خارجا عن الدين لقلة المعلومات التي اخذ
بها وكثرة المجهولات التي اعرض عنها وهذا امر يقطع ببطلانه كل
احد بعد الالتفات الى كثرة المجهولات كما يقطع ببطلان الرجوع الى
نفي الحكم وعدم الالتزام بحكم اصلا لو فرض والعياذ بالله انسداد باب
العلم والظن الخاص في جميع الاحكام وانطماس هذا المقدار القليل
من الاحكام المعلومة فينكشف بطلان الرجوع الى البراءة عن وجوب
التعرض لامتثال تلك المجهولات ولو على غير وجه العلم او الظن الخاص
لا ان يكون تعذر الظن الخاص منشأ الحكم بارتفاع المجهولات كما توهمه
بعض من تصدى للايراد على كل واحدة واحدة من المقدمات ومن ذلك   الفاضل النراقي ره
نعلم انه لا يلزم من ذلك عدم جواز الرجوع الى البراءة في الشبهة المحصورة
وبعض الاحكام المشتبهة شبهة بدوية بعد تحصيل اكثر الاحكام من
الادلة والامارات المعتبرة كما هو دأب بعض المجتهدين لان ذلك لا يستلزم
الخروج عن الدين والحاصل ان ترك اكثر الاحكام الفرعية بنفسه محذور

مفروغ

مفروغ عن بطلانه كطرح جميع الاحكام لو فرضت مجهولة ويشهد بما ذكرنا ما
وقع في كلام الجماعة من القدماء والمتأخرين تصريحا او تلويحا منهم الصدوق في
الفقيه في باب الخلل الواقع في الصلوة في ذيل اخبار سهو النبي صلى الله عليه وآله
فلو جاز رد هذه الاخبار الواردة في هذا الباب لجاز رد جميع الاخبار
وفيه ابطال الدين والشريعة انتهى ومنهم السيد ره حيث اورد على نفسه
في المنع عن العمل بخبر الواحد بقوله فان قلت اذا سددتم طريق العمل باخبار
الاحاد فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله فاجاب بما حاصله دعوى
انفتاح باب العلم في معظم الاحكام اذ لو جاز طرح الاحكام المجهولة ولم يكن
شيئا منكرا عند العقل لم يكن وجه للايراد المذكور لاستقلال العقل بالبراءة
فيما ليس عليه دليل وليس الفرض الاعتبار عن الاحكام التي قام عليها الدليل
ولم يكن وقع ايضا للجواب المذكور الراجع الى دعوى عدم الحاجة الى
اخبار الاحاد بل المناسب ح ان يقول انا نعلم القول في اكثر المسائل التي
فتح باب العمل بخبر الواحد بل المرجع ح هو البراءة فيستفاد من السؤال
والجواب انه لو احتيج الى اخبار الاحاد لعدم المعول في اكثر الاحكام
لزم العمل عليها ان لم يقم عليه دليل بالخصوص فان نفس الحاجة اليها اعظم
دليل بناء على عدم جواز طرح اكثر الاحكام ومنهم العلامة ره في نهج
المسترشدين في مسئلة اثبات عصمة الامام ع وانه لابد ان يكون حافظا
للاحكام لعدم دلالة الكتاب والسنة على التفاصيل الى ان قال و
البراءة الاصلية ترفع جميع الاحكام ومثله بعض اصحابنا ره في رسالته
المسماة بعصرة المنجود في تلك المسئلة بعينها ولا ريب ان مرادهما

بجميع الاحكام جميع الاحكام الغير المعلومة بالادلة القطعية في رجحان
الى ما ذكره الفاضل المقداد في شرح الباب الحادي عشر في تلك المسئلة انه
من ان الرجوع الى البراءة الاصلية رفع اكثر الاحكام فيستفاد من كلامهم ره
ان ما يوجب رفع اكثر الاحكام بط مفروغ عن بطلانه فلا يرد على
الاستشهاد بكلام الثلثة ما اورده سيدنا الاستاد دام ظله العالي من
ان مناط كلامهم انه لو لم نقل بعصمة الامام ع لم يمكن اثبات اكثر الاحكام
بالدليل فيلزم طرح اكثر الاحكام لتوقفها على بيان الامام ع وعلى فرض
عدم العصمة اما ان ينسى او يكذب فلا يثبت بقوله الاحكام المشكوكة واين
هذا مما نحن بصدده من ان الاحكام بعد ما وردت عنهم عليهم السلام واختفت
عنا وانسد باب العلم بها لا يجوز الرجوع الى البراءة وجه عدم الورود مع وضوحه
انه كما انه لو لم يكن الامام معصوما لم يمكن اثبات اكثر الاحكام وكما نحتاج الى
الرجوع الى البراءة الرافعة لاكثر الاحكام كذلك لو لم يكن مطلق الظن حجة لم يمكن
اثبات اكثر الاحكام وكما نحتاج الى الرجوع الى البراءة الخ ومنهم الشيخ ره
حيث قال في مقام اثبات حجية الاخبار المجردة عن القرائن ان من قال
انه متى عدمت شيئا من القرائن حكمت بمقتضى العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار
واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم
عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة
من الشرع خلافه فيستفاد منه ان الرجوع الى البراءة المستلزمة لترك اكثر
الاحكام والاخبار بط بالضرورة من الشرع ولا ريب انه بصدد اثبات حجية
الاخبار المدونة وهو بعد في عرض سائر الامارات التي لم يثبت اعتبارها

الا

الا انها لما اشتملت على احكام كثيرة بالعلم الاجمالي فرفعها يوجب ترك اكثر
الاحكام فيعلم من كلامه ان كل ما كان كذلك لا يجوز تركها والرجوع الى البراءة فلا
يرد كلام سيدنا الاستاد على شيخنا الاستاد من انه ليس ظاهرا فيما نحن   دام ظله ره
بصدده من انه لا يجوز الرجوع الى البراءة ورفع اليد عن سائر الامارات الغير المعتبرة
لان ظاهره عدم جواز رفع اليد عن الاخبار المدونة في الكتب المعتمدة
والرجوع الى البراءة فلعله يجوز الرجوع اليها ورفع اليد عن سائر الامارات فكيف
يصير شاهدا على عدم جواز الرجوع الى البراءة عند فرض فقد العلم والظن
الخاص انتهى اقول لان الرجوع الى البراءة ح يوجب ترك اكثر الاحكام و
اكثر الاخبار التي هي من جملة الامارات الغير المعتبرة بالفرض غاية الامر
انه لما كانت اكثر من سائر الامارات كان الاحكام فيها اكثر ومنهم صاحب
ثو حيث ذكر في مسئلة ثبوت الربا في الحنطة والشعير بالشعير خلافا للحلي ره
في ذلك وقوله بانهما جنسان ان الاخبار الواردة في اتحادهما احاد لا توجب
علما وعملا وقال قدس سره ان الواجب عليه مع رد هذه الاخبار ونحوها
من اخبار الشريعة الخروج عن هذا الدين الى دين آخر انتهى والظاهر ان
وجه الخروج عن الدين اشتمالها على احكام كثيرة فرفعها يوجب ترك كثير من
الاحكام كان سببا للخروج عن الدين لان الاخبار لما كانت قطعية عنده   فكلما يوجب ترك كثير من الاحكام م
كان تركها كذا فلا يرد على الاستشهاد بكلامه ما ذكره سيدنا الاستاد
دام ظله العالي من انه لا دلالة على المدعى لانه لما كان الاخبار المدونة في الكتب
المعتمدة عنده قطعية قال في رد الحلي ره هكذا واين هذا من نفي الرجوع
الى البراءة عند انسداد باب العلم والظن الخاص كما هو المدعى توضيح عدم

الورود ان مجرد رد الخبر الذي هو قطعي عند احد لا يوجب الخروج عن هذا
الدين الى دين آخر فخرج من ليس قطعيا عنده بل خرج من كان قطعيا عنده
ايضا غاية الامر انه يوجب تفسيقه بل وكذا رد اخبار كثيرة قطعية على الوجه
المذكور مع قطع النظر عن اشتمالها على اكثر الاحكام فلم يبق الا وجه الخروج اتم
عن الدين ان اكثر احكام هذا الدين انما ثبت بهذه الاخبار فرد هذه رد لاكثر
الاحكام والتخصيص على الاحكام المعلومة بالتفصيل والمراد بالاحكام المعلومة فالمتعين
بالاجمال التي هي اكثر احكام الدين بل الغير المعلوم في جنبها كالعدم خارج
عن هذا الدين ومنهم المحقق الخوانساري حيث صرح بالاكتفاء في تعديل الراوي
بعدل واحد لا بعدم مفهوم آية النبأ بان اعتبار التعدد يوجب خلو اكثر الاحكام
عن الدليل فتبين ان ما يوجب خلو اكثر الاحكام مفروغ عن بطلانه
ومنهم صاحب الوافية حيث تقدم عنه عند الاستدلال على حجية خبر الواحد
بانا نقطع مع طرح اخبار الاحاد مثل الصلوة والصوم والزكوة والحج و
المتاجر والانكحة وغيرها بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه
الامور وهذه بعينها الخروج عن الدين الذي عبر به جمع من
مشايخنا ومنهم بعض شراح الوسائل حيث استدل على حجية خبر الواحد بانه
لو لم يعمل به بطل التكليف وبطلانه ظاهر وهو لا يتم الا على الدعوى واخيرا منهم
العضدي تبعا للحاجبي حيث حكى عن بعضهم الاستدلال على حجية خبر الواحد
بانه لولاها لخلت اكثر الوقائع عن المدرك ثم انه وان اجاب عنه بامكان
الخلو عن المدرك لان الاصل من المدارك لكن هذا الجواب من العامة القائلين
بعدم اتيان النبي صلى الله عليه وآله بالاحكام جميع الوقائع ولو كان المجيب من

الامامية

الامامية القائلين باكمال الشريعة وجميع الاحكام لم يجب بذلك فتحصل من هذه
الكلمات ان خلو اكثر الاحكام عن المدرك المستلزم للرجوع الى البراءة وعدم
الالتزام في معظم الفقه بحكم تكليفي مفروغ البطلان عند الجميع بل يمكن
من ارسالهم ذلك ارسال المسلمات استفادة الاجماع على بطلان الرجوع
الوجه م الى البراءة لهذا الانسداد فيتحقق بهذا الوجه الاول اجماعا مضافا الى ما
ذكر فيه القسم الثالث انه لو بني على الرجوع الى البراءة في الوقائع المشتبهة
لزم الهرج والمرج واختلال النظام لاستلزامه مضافا الى رفع اكثر
الاحكام جواز تضييع اموال الناس واكلها بالباطل وهتك اعراضهم
واراقة دمائهم لانه كلما يشك في جواز اكل مال وعدمه يجري الاصل و
كذا في صورة اشتباه مال الربا بغيره وكذا كلما يشك في جواز نكاح امرأة
وعدمه يجري وينكح وان كانت من المحارم التي ليس نكاحها جائزا بالضرورة
وكذا في صورة اشتباه امرأته باجنبية وكلما يشك في جواز قتل احد
يجري ويقتل وبما ذكرنا يظهر ما في كلام جمال الدين المدقق الخوانساري
من القول بالرجوع الى البراءة فيما فيه مندوحة كما لو شك في وجوب
غسل الجمعة والى التخيير فيما ليس فيه مندوحة كالجهر في التسمية والاخفات
حيث لا يمكن خلوها عن احدهما وجه ظهور فساده ان ذلك على فرض
تماميته انما يتم في العبادات وفيما هو من حقوق الله تعالى بخلاف حقوق الناس
لما عرفت من لزوم الهرج والمرج وكذا يظهر ما في كلام بعض مشايخنا
صاحب الفصول المحققين من الرجوع الى المصالحة في حقوق الناس حيث لا مندوحة اذ
اكثر الامور لا يمكن المصالحة ايضا كما لو كان هناك تركة لميت وورثة صغار

وبينها الحبوة فلا يمكن اعطاؤها الى الاكبر ولا تشريك سائر الورثة والصلح
هذا ما افاده سيدنا الاستاد دام ظله العالي فوكل الظاهر انه اراد جمال الدين
ره ومن قال بمقالته انما هو حقوق الله تعالى وان اجراء البراءة في الاعراض
والاموال والنفوس مما لم يقل به احد ولا سيما مع العلم الاجمالي بالحرام
كما مثل دام ظله العالي باشتباه مال الربا بغيره وزوجته باجنبية و
ببالي انه دام ظله العالي ادعى الاجماع على وجوب الاحتياط في الامور
المذكورة ونقل شيخنا الاستاد في مسئلة الشبهة المحصورة عن بعض
ادعاء الضرورة في حرمة ارتكاب الشبهة المحصورة في خصوص الاعراض
والدماء الرابع انه لو سلمنا ان الرجوع الى البراءة لا يستلزم شيئا من المحذورات
السابقة وهو الخروج عن الدين والهرج والمرج واختلال النظام نقول
انه لا دليل على الرجوع اليها من جهة العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات
في الوقائع المشتبهة فان ادلتها مختصة بغير هذه الصورة ونحن نعلم اجمالا ان
في المظنونات واجبات ومحرمات كثيرة بل من قال بالبراءة في الشبهة المحصورة
وفيما دار الامر بين المتباينين مثل الفاضل القمي ره لم يقل بها فيما نحن فيه
فان قلت كما انه لا يجوز الرجوع الى البراءة في مقابل العلم الاجمالي للزوم
المخالفة القطعية فكذا لا يجوز الرجوع الى الظن في مقابل العلم الاجمالي
والحال ان المجتهد يعلم اجمالا بمخالفة بعض مظنوناته للواقع فلو عمل بظنه
في جميع تلك المظنونات لزم مخالفة العلم الاجمالي بمخالفة قطعية ولئن
تنزلنا عن العلم الاجمالي بالخلاف فلا اقل من الظن بالخلاف قلت نقول اذا ثبت
لاجل الانسداد اعتبار هذا الظن لزم عدم اعتبار الظن المخالف وما يلزم من فرض

وجوده

وجوده عدمه فهو محال وباطل قلنا اولا انه لا يمكن حصول العلم الاجمالي على
خلاف المظنونات على القول بالظن المطلق كما هو مفروض المسئلة لان المعتبر
فيه هو الظن الفعلي وهو يناقض العلم الاجمالي على الخلاف لان السالبة
الجزئية يناقض الموجبة الكلية نعم يمكن فرض ذلك على القول بالظن
الخاص لان المعتبر هو الظن النوعي وهو يجامع العلم الاجمالي على الخلاف
واورد عليه سيدنا الاستاد دام ظله العالي بانه يمكن حصول العلم الاجمالي
على الخلاف على القول بالظن المطلق ايضا لان المجتهد اذا فرغ عن الاجتهاد
في مسائل الطهارة مثلا وشرع في مسائل الصلوة غفل عن دليل الطهارة وليس الظن
الفعلي باكثرها باقيا وهكذا الى آخر الفقه لعدم امكان بقاء جميع الادلة
في نظره حتى يكون المسائل جميعها مظنونة بالظن الفعلي وايضا بناء العقلاء
على ارسال المراسلات الى البلاد النائية الى بعض اهلها مع العلم الاجمالي
بموت بعضهم والحال ان الاستصحاب عندهم انما يعتبر من باب الظن بل على
مذهب القائلين بالظن المطلق اعتباره من باب الظن الفعلي فعلى هذا يمكن
حصول العلم الاجمالي على مخالفة بعض تلك المظنونات التي كانت مظنونة
حين الاجتهاد للواقع فلو عمل بمظنوناته لزم مخالفة العلم الاجمالي فلا بد من
الرجوع الى البراءة حتى لا يلزم ذلك انتهى كلامه زيد بالامر قول هذا
الكلام حسن متين فيما اذا كان علمه بظنه في مظنوناته تدريجا بحيث
كان حين العمل ببعضها غافلا عن الآخر اذ حينئذ يمكن حصول العلم الاجمالي
على الخلاف ثم نقول ان الظن الذي علم انه مخالف للواقع غير هذا الظن
الذي هو محل ابتلائي ولا يخفى انه لا يجدي نفعا لعدم حرمة مخالفة العلم

الاجمالي اذا كان بعض اطرافه خارجا عن محل الابتلاء واما اذا كان جميع المظنونات
التي يعلم اجمالا بمخالفة بعضها للواقع محلا للابتلاء ومظنونا فعلا كما هو الواقع في المقام لان جميع المسائل محل ابتلاء الفقيه في مقام الافتاء
وان كان بعضها خارجا عنه بالنسبة الى عمل نفسه او كان جميع الادلة
من اول الفقه الى اخره في نظره لشمول كلام المعترض والمجيب لهذين الفرضين
قطعا بل نظرهما الى خصوصهما لان المعترض انما مناط اعتراضه هو
استلزام العمل بالظن مخالفة العلم الاجمالي وهو غير جائز ولا يخفى انه
لا يصدق الا في صورة كون جميع الاطراف محل الابتلاء فهذا الايراد ساقط
من اصله ولتصريح المجيب بان الظن في المظنونات فعلي على القول بالظن
المطلق فكيف يتصور حصول العلم الاجمالي على الخلاف وليس الا التناقض
واما الاستصحاب فاعتباره عند العقلاء من باب الظن النوعي ونمنع ارسال
المراسيل لانهم كان اعتبارا عنده من باب الظن الفعلي الا اذا كان الارسال
موافقا للاحتياط بان يكون محتمل النفع محتمل الضرر واما اذا كان بالعكس
فلا ولا ريب ان العمل ح ليس بالاستصحاب بل بالاحتياط وثانيا انه ان كان
المراد بالعلم الاجمالي على خلاف المظنونات العلم الاجمالي بما يوافق البرائة
كما يشهد به قوله في آخر ايراده على الجواب الاول فلا بد من الرجوع الى البرائة
حتى لا يلزم ذلك فانت خبير بان مخالفة العلم الاجمالي بالبرائة والاباحة جائزة
بالبديهة ولذا لم يعمل احد بعدم جواز الاحتياط في الشبهة المحصورة للعلم
الاجمالي بالاباحة بعض الاطراف وان كان المراد به هو العلم الاجمالي بالحرمة في
مظنونات الوجوب وبالوجوب في مظنونات الحرمة فلازمه الحكم بالتخيير او ترجيح

جانب الحرمة لا الرجوع الى البرائة كما ذكره في آخر الايراد المذكور لكن الظاهر
ان مراده هو الثاني وان ما ذكر في آخر الايراد المذكور وقع سهوا من القلم
حين كتابة التقرير اللهم الا ان يكون مقصوده انه لا بد ان يكون محل الكلام
ان المستدل يريد ابطال البرائة ليكون المرجع هو الظن والمعترض يريد
ابطال الظن ليكون المرجع هو البرائة فكانهما فرضا ان الامر دائر بينهما
فاذا بطل احدهما تعين الاخر فح بعد ابطال الظن لاستلزامه مخالفة
العلم الاجمالي يتعين الرجوع الى البرائة الا ان تعليله بقوله حتى لا يلزم
ذلك ينافيه فلا بد من حمل هذا التعليل على سهو القلم وثالثا على فرض التسليم
بعد الامر بين ارتكاب المخالفة القطعية للمعلومات اجمالا التي هي في
المظنونات وبين مخالفة المعلوم الاجمالي الذي على خلاف المظنونات ولا
ريب ان الثاني اهون لقلته بالنسبة اليها بكثير فاختار مخالفة اولى
من مخالفة تلك هذا كله على تقدير ادعاء العلم الاجمالي على خلاف المظنونات
واما على تقدير ادعاء الظن بالخلاف فيرد عليه جميع ما اوردنا على ادعاء
العلم الاجمالي بالخلاف مضافا الى ان مخالفة الظن الاجمالي اولى من مخالفة
العلم الاجمالي فان قلت اذا فرضنا اداء ظن المجتهد في جميع الوقائع الى ما يوافق
البرائة فما تصنع قلت اولا انه محال لان العلم الاجمالي بوجود الواجبات في
المحرمات الكثيرة في جملة الوقائع المشتبهة يمنع عن حصول الظن بعدم
وجوب شيء من الوقائع المحتملة للوجوب وعدم حرمة شيء من الوقائع المحتملة
للتحريم لان الظن بالسالبة الكلية يناقض العلم بالموجبة الجزئية وثانيا على
فرض الامكان انه غير واقع لان الامارات التي يحصل للمجتهد منها الظن

في الوقائع لا تخلو عن الامارات التي يقتضي كثير منها اثبات التكليف وجوبا او تحريما
فحصول الظن بعدم التكليف في جميع الوقائع مما يعلم عادة بعدم وقوعه و
ثالثا لو سلمنا وقوعه لكن لا يجوز ح العمل بعدم التكليف في جميع الوقائع
لاجل العلم الاجمالي فلا يجوز له العمل بظنه ولا لغيره تقليده هذا كله
ما اخترناه في دفع الرجوع الى البرائة عند الانسداد وقد اورد عليه بوجوه
آخر غير خالية عن النظر فلو اوردنا التعرض لها ولما فيها ولما فيما اورد عليها
شغلنا عما هو اهم من ايرادها فليرجع الى ما ذكره شيخنا الاستاد في الرسائل
المقدمة الثالثة انه بعد عدم جواز الرجوع الى البرائة في كل مسئلة
فلا بد من التعرض لامتثال الاحكام المشتبهة ولكن ليس ذلك بالرجوع
الى الطرق المقررة للجاهل من الاخذ بالاحتياط الموجب للعلم الاجمالي
بالامتثال او الاخذ في كل مسئلة بالاصل المتبع فيها شرعا مع قطع النظر
عن ملاحظة انضمامها الى غيرها من المسائل المجهولة او الاخذ بفتوى
العالم بتلك المسئلة وتقليده فيها اما وجه عدم وجوب الاحتياط فامور
الاول الاجماع وليس هذا الاجماع هو الاجماع الذي يدعونه في الشبهة
الوجوبية وما نحن فيه اعم مضافا الى انه مختص بالشبهة البدوية وما نحن
فيه من الشبهة المسبوقة بالعلم الاجمالي ولا الاجماع الذي يستفاد
من عدم ذهاب احد منهم الى الفتوى بالاحتياط من اول الطهارة
الى اخر الديات وذلك لانهم لم يذهبوا اليه لكونهم ارباب الظنون
الخاصة ولم ينسد عليهم باب العلم والظن الخاص فلا يلزم من عدم ذهابهم
اليه مع هذا الفرض عدم ذهابهم مع فرض خلافه ومراد الاجماع الذي

في ابطال الاحتياط

على عدم وجوب الاحتياط لانه مختص بالشبهة الوجوبية

اطلعنا عليه على فتوى كل واحد من العلماء اذ ليست هذه المسئلة معنونة
في كلماتهم مضافا الى انها من المسائل المستحدثة التي لا طريق الى
ادعاء الاجماع فيها بل هذا الاجماع انما هو من طريق الحدس به من الوجوه
الاخر التي تاتي لعدم وجوب الاحتياط الثاني اختلال النظام لانه لو
بني على الاحتياط في كل مسئلة لزم اختلال النظام حتى انه لا يخرج احد
عن عهدة الصلوة فقط فضلا عن سائر العبادات وسائر الاعمال الضرورية
فيلزم الاقتصار على تحصيل القوت بقدر سد الرمق وصرف باقي
العمر في الاحتياط الثالث العسر والحرج المنفيان في الشريعة اذ لا ريب
في لزومهما مضافا الى العمل في تعليم العوام وتعلمهم اذ ليس له قاعدة كلية
يحصل بها ضبطه حتى يعلم العوام فيجريه في سائر الموارد لاختلافه باختلاف
الموارد وتعارضه مع مثله في كثير منها ومع التعارض قد يتساويان
وقد يكون احدهما اقوى فيحتاج الى الترجيح فلا بد لكل مقلد من مجتهد
لا ينفك عنه في جميع الموارد حتى يعلمه جزئيات الاحتياط في الموارد
المختلفة ولا ريب في لزوم العسر والحرج في المقامات الثلثة اي
التعليم والتعلم والعمل فان قلت ان العسر والحرج انما ينفيان حيث
يكونان موجودين اولا وبالذات من غير مدخلية المكلف في لزومهما
واما اذا كان لزومهما من فعل المكلف فلا وما نحن فيه من هذا القبيل
لان المكلفين بسبب منعهم عن ظهور الامام وعجل الله فرجه وبيان
الاحكام الواقعية لهم صاروا مكلفين بالاحتياط وان كان فيه العسر
والحرج وذلك لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فضلا

عن العسر والحرج بالاختيار قلنا اولاً انا نمنع كونه سببا في خفاء الامام
عجل الله فرجه وصلى عليه وسلم وانما السبب فيه المكلفون الموجودون
في اول زمان الخفاء وغيرهم من الموجودين في هذا الزمان لا مدخلية
لنا في ذلك ولا تزر وازرة وزر اخرى فكيف يجعل العسر والحرج علينا
مع سببية غيرنا وثانيا انه على فرض تسليم انه لو ظهر الآن لمنعناه
عن التصرف وقتلناه العياذ بالله نقول انه لا يحسن التكليف الحرجي
بمجرد الشانية من دون الامتحان وفعلية المنع والقتل والا كان
الواجب على الله تعالى ان لا يكلف عباده ولا يجيء بهم الى الدنيا بل يخلقهم
ويذهب بمن يعلم انه يطيع لو كلفه الى الجنة وبمن يعلم انه يعصي الى
النار ولا ريب انه خلاف عادة الله تعالى بل قبيح للزوم اتمام الحجة اولا
ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وثالثا ان
في شمول ادلة التكاليف لمثل المقام تاملا بل يمكن منع انصرافها اليه
وفيه انه ان اريد بادلة التكاليف ادلة التكاليف الواقعية فالمفروض
انسداد باب العلم بها مضافا الى انه يصير جميع الوقائع المشتبهة من
قبيل الشك في اصل التكليف فيصير مجرى البراءة ولا مسرح لدليل
الانسداد مع ان المفروض تحقق العلم الاجمالي بثبوت واجبات و
محرمات كثيرة فيما بين تلك الوقائع والعلم الاجمالي يوجب تنجز
التكليف وقد عرفت في مختارنا في ترتيب المقدمات ان العلم بثبوت
التكاليف من اطلاقات الاطاعة مثل اطيعوا الله الخ ففيه مضافا الى
ما عرفت من استلزامه للشك في اصل التكليف المستلزم لعدم جريان

دليل

دليل الانسداد ان دليل وجوب الاطاعة غير منحصر في تلك الاطلاقات
بل العقل حاكم بعد العلم الاجمالي بوجوب الامتثال الاجمالي باتيان جميع
المحتملات ما يحتمل الوجوب وترك جميع ما يحتمل الحرمة ورابعا ان الامتناع
بالاختيار انما لا ينافي الاختيار فيما اذا تنجز التكليف وصير المكلف
نفسه غير قابل للاتيان به وهكذا العسر والحرج بالاختيار فلو دخل
الوقت ومضى منه بقدر الطهارة والصلوة ثم اراق الماء ولم يتوضأ
كان حقيقا بان يقال عليه ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار
لا فيما اذا اراق قبل دخول الوقت نعم هو يصح على القول بعدم جواز ذلك
ايضا وحرمة تفويت التكليف وجعل نفسه غير قابل لتوجه التكليف اليه
او على القول بان الخطاب المشروط اذا توجه الى المكلف قبل حصول شرط
التكليف وجب عليه احراز شرط الوجود لو قبل تحقق شرط الوجوب
كما بنينا عليه في الفقه وقلنا بعدم جواز اراقة الماء قبل الوقت
لمن علم بعدم تمكنه لو قت منه في الوقت بل بوجوب الوضوء قبله لو
لم يتمكن من حفظ الماء الى ما بعد دخول الوقت بل بنينا عليه وجوب
الغسل في الليل لمن يريد الصوم فراجع الى ما هناك وفيه مضافا الى انا
لا نقول بحرمة تفويت التكليف وان قلنا بوجوب احراز الشرط قبل
حصول شرط الوجوب كدخول الوقت ونحوه ان ما نحن فيه من قبيل الاول
لما عرفت من تنجز التكليف بالعلم الاجمالي والمفروض ان العسر
والحرج انما يلزم الآن من منعنا لظهور الامام عليه السلام وعجل الله فرجه
وحاشا ثم منع ان الامتناع والعسر بالاختيار لا ينافي الاختيار نعم

لا ينافيه من حيث استحقاق العقاب ولكنه ينافيه من حيث توجه التكليف
الفعلي اليه فان قلت ان الكلام انما هو في استلزام الاحتياط للعسر
والحرج لا في استلزامه للمحال فلا يحكم العقل بقبح التكليف بالاحتياط
ولو استلزم العسر والحرج بل الحاكم برفع العسر والحرج انما هو الشرع
كما قال عز من قائل انما يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال وما
جعل عليكم في الدين من حرج ولا ريب انه لا يشمل الا رفع جعل
الشارع ورفع ارادته للعسر والحرج يعني لا يجعل الله ابتداء في
الاحكام الاصلية الشرعية ما اشتمل على العسر والحرج فلا يشمل
ما صار المكلفون سببا فيه مثل الاحتياط فيما نحن فيه حيث صاروا
سببا لانسداد باب العلم بالاحكام الشرعية المستلزم لوجوب الاحتياط
في مقام الامتثال نعم لو كان الاحتياط مستلزما للمحال كان يحكم العقل
فيه مجال بقبح التكليف بالمحال عقلا خلافا للتكليف بما فيه العسر
والحرج قلت اولا ان الحكم بنفي الحرج البالغ حد اختلال النظام
ليس مختصا بالشرع بل العقل ايضا حاكم به وقد عرفت ان الاحتياط
من هذا القبيل ولا ريب ان العقل لا يفرق بين الاحكام الابتدائية
والمسببة من فعل المكلف كما اعترفت به وثانيا انا نمنع اختصاص
ادلة نفي العسر والحرج بالاحكام الابتدائية الاصلية التي لا مدخلية
للمكلفين فيه اصلا بل تشمل ما صار المكلف سببا لجعله مثل ما لو
اجنب نفسه في هواء بارد فلا يكلف بالغسل اذا استلزم العسر
كما عليه الاكثر ويشهد بذلك ان القائلين بوجوب الترتيب في قضاء

الفوائت

الفوائت قالوا بسقوطه اذا استلزم العسر مع انه نشأ من ترك المكلف نفسه
الموجب لنسيانه ما فات منه غالبا لعدم مراعاة الترتيب ح موجبة لقضاء جميع
الصلوات المحتملة للفوائت مع مراعاة الترتيب فيلزم العسر وكذا المشهور
قالوا بعدم وجوب الغسل بل التيمم في الفرض المذكور وان قال البعض بوجوب
الغسل وان كان عسرا ولكنه ضعيف بل الشهيد الثاني ره قال بعدم وجوب
رد المغصوب على الغاصب اذا استلزم العسر والحرج على النحو الموجب للتيمم
وترك الوضوء والغسل ولكنه افراط في مقابل تفريط هذا القائل نعم
لو الزم المكلف نفسه تكليفا حرجيا بنحو النذر واليمين والعهد مما
ليس بجعل الشارع بل بمجرد امضائه بعد الزام المكلف نفسه لم تشمله
تلك الادلة توضيح هذا المطلب ان التكليف المشتمل على العسر والحرج
على اربعة اقسام الاول التكليف الابتدائي الاصلي من غير سبق سببية
المكلف مثل التكليف بوجوب الاجتناب عن الحديد ولا ريب في شمول
تلك الادلة لهذا القسم الثاني ان يصير بعض المكلفين سببا لجعل
الشارع تكليفا حرجيا على كلهم مثل ان يمنع بعضهم من ظهور الامام ع
وعجل الله فرجه وتصرفه في امورهم ويصير سببا لانسداد باب العلم على
الجميع الموجب للاحتياط ولا ريب في شمول تلك الادلة لهذا القسم ايضا
لان الجعل على الفرض من الله تعالى ايضا وقد نفاه بقوله ما جعل عليكم
الاية ونحوه مضافا الى انه لا تزر وازرة وزر اخرى الثالث ان يصير
المكلف سببا لجعل الشارع ايضا الحكم الحرجي على نفسه مثل ما لو
اجنب نفسه في هواء لا يوجد هناك حمام ونحوه فصار سببا

بارد

لوجوب الغسل على نفسه او كان مريضا يتضرر عليه الغسل ولا ريب في شمولها لهذا
القسم ايضا لان الجعل من الله تعالى ايضا وانحصار المكلف سببا فيه لان
موضوع الحكم حصل بفعله وقدرة الله تعالى وما جعل عليكم الاية الى ان يلزم
المكلف نفسه حكما حرجيا مثل ان ينذر صوم الدهر او الحج ماشيا ونحو ذلك نفسه
او يحلف او يعهد او يوجر نفسه لارشاق مما لم يجعل الله تعالى حكما على
المكلف بل جعله المكلف على نفسه وليس من الله تعالى الا الجعل مصلحة
امضائه ولا ريب في عدم عمومها لهذا القسم لانه ليس من جعل الله تعالى
فلا يرفعه قوله وما جعل عليكم في الدين الخ ونحوه وانت خبير بان
التكليف بالاحتياط فيما نحن فيه انما من القسم الثاني اذ الثالث فيندرج
تحت ادلة نفي العسر والحرج فان قلت اذا تحير ظن المجتهد في بعض المسائل
الخاصة او تراكم ظنونه في عدة مسائل الى ما يؤدي العسر والحرج فلا ريب
في وجوب العمل به كما لو ادى ظنه الى وجوب الترتيب بين الحاضرة والفائتة
او بين الفوائت او الى وجوب غسل المريض اذا اجنب نفسه كما لو افتى به جماعة
وبه روايات معتبرة ايضا فما هو جوابك عن هذا فهو جوابنا قلت ان جوابك
هذا شبيه المقتضى فان ردت به انه يقع التعارض بين الادلة المفضية
الى العسر للمجتهد وبين ادلة نفي العسر فيعمل بينهما عمل التعارض فيخصص
بها عمومات نفي العسر مثلا ففيه انا قد حققنا في محله ان ادلة نفي العسر
مثل ادلة الضرر حاكمة على ادلة التكاليف ومبينة لمرادها وان
المراد بها غير التكاليف العسرية والضررية لان اهل العرف يفهمون
من امثالها تلك الحكومة ولو اثر عبثا لا على مولى السام في حكم

من عرف

نفسه

كالامة

يعرف
من عثر فوقع ظفره فجعل على اصبعه مرارة حيث قال عليه السلام ان هذا واشباهه
من كتاب الله عز وجل وما جعل عليكم في الدين من حرج ثم قال عليه السلام امسح عليه
فاحاله عليه السلام معرفة حكم المسح على اصبعه المغطى بالمرارة الى اية نفي الحرج منبها
الى ان هذا لا يحتاج الى السؤال لوجوده في ظاهر القرآن فلولا حكومة
هذا على ادلة الوضوء الدالة على وجوب المسح على البشرة لم يكن وجه
لاحالته الى هذه الاية الشريفة وان اردت به ان ادلة نفي العسر والحرج
وان كانت حاكمة على ادلة سائر التكاليف الا انه يمكن ان يرد دليل
اخر حاكم عليهما مثل الرواية الآمرة بوجوب الغسل على المريض اذا
اجنب نفسه عمدا وان اصابه من المرض ما اصابه ونحوهما مما يثبت
التكليف الحرجي لان تلك الادلة ايضا ظنية يمكن حكومة غيرها عليها
قلنا لا بد اما من الالتزام بحكومة ادلة الاحتياط عليها ايضا واما من ابداء
الفرق فلا يمكن دعوى الفرق وهو انك بعدما اعترفت بحكومة ادلة العسر
والحرج مثلا على سائر ادلة التكاليف وان المراد بادلة سائر التكاليف
غير ما يوجب العسر والحرج لا بد لك من الالتزام بعدم وجوب الاحتياط
في تلك التكاليف اذا ادى الى العسر لان الاحتياط لاحراز تلك
التكاليف وقد اعترفت ان ما ادى الى العسر منها خارج عنها ومورد
الاحتياط من هذا القبيل فلا بد من خروجه وبعبارة اخرى الاحتياط
انما وجب من باب المقدمة ولا ريب ان وجوبها فرع وجوب ذيها
واذا انتفى وجوب ذيها وهو الحكم الواقعي بمقتضى حكومة ادلة العسر
والحرج انتفى وجوبها ايضا فتم مضافا الى ان العسر الذي يجر اليه

على

الاحتياط بالغ حد اختلال النظام بخلاف الذي يجر اليه ظن المجتهد فانه لا يبلغ
تلك المثابة والا فكما في وجه الفرق مضافا الى الوجه الاخير على نوع تامل
فيه ايضا ان يقال ان في الموارد التي يحكم بحكومة بعض الادلة على ادلة العسر
والحرج انما هي فيما اذا كان في مقابلها ما هو اخص منها مطلقا مع تعاضده
بما يوجب قوته على تلك العمومات الكثيرة الواردة في الكتاب والسنة وا
قاعدة الاحتياط ثم بما اعم من وجه فيما هو مورد من رفع السيد عنها لاجل
العسر والحرج في موارد كثيرة مثل الشبهة الغير المحصورة وما لو علم ان عليه
فوائت لا يحصى عددها الى غير ذلك مضافا الى انها بالنسبة الى ادلة
العسر كالاصل بالنسبة الى الدليل فتقديم تلك الادلة اوضح من تقديمها على
الحكم الاجتهادي ثم ما ماذكرت من تراكم ظنونه في عدة مسائل الخ ففيه اولا
منع امكانه لانا علمنا بادلة نفي الحرج ان الواجبات في الواقع ليست بحيث توجب
العسر على المكلف ومع هذا العلم الاجمالي يمتنع الظن التفصيلي الذي هو
مفروض المقام من نتيجة دليل الانسداد بوجوب امور في الشريعة توجب ارتكابها
العسر على ما مر نظيره في الايراد الوارد على دفع الرجوع الى البراءة اذ بعد
ملاحظة ذلك العلم الاجمالي يصير علم اجمالي اخر بخطأ الظن في بعض مظنونه
للواقع فيلزم العلم بالسالبة الجزئية وهو يناقض الظن بالموجبة الكلية
وثانيا على فرض تسليم امكانه لعرض الظنون نوعية لا تنافي العلم الاجمالي
على خلافهما ولان المستفاد من ادلة الحرج ليس هو القطع ولا الظن الشخصي
بانتفاء العسر بل غايته الظن النوعي الحاصل من العمومات فلا ينافي الظن
الشخصي على الخلاف ولما يدعى من عدم التنافي بين الظنون الشخصية

التفصيلية

التفصيلية وبين العلم الاجمالي على خلافها كما في الظن الحاصل من الغلبة مع علم
الاجمالي بوجود الفرد النادر على الخلاف فانا نمنع وقوع ذلك لان الظنون
الحاصلة للمجتهد على مذهب الامامية انما يحصل من امارات مضبوطة محصورة
ومن المعلوم للمتتبع فيها ان مؤديها لا تفضي الى الحرج لكثرة ما يخالف الاحتياط
فيها كما لا يخفى على من لاحظها وقد ان المعترض انما اعترض على فرض الوقوع فلا
وقع للايراد عليه بعدم الوقوع وثالثا على فرض تسليم وقوعه ايضا ما عرفت
من عدم اداء العمل بتلك الظنون الى اختلال النظام فيمكن اخراجها عن
ادلة العسر بخلاف الاحتياط وقد ان نظر المعترض الى صورة يلزم فيها العسر والحرج
نظير ما يلزم من الاحتياط وعلى فرض تسليم الامكان والوقوع يمكن فرض وقوعه
على نحو ما يلزم من الاحتياط بان يظن بوجوب امور كثيرة يلزم امتثالها اختلال
نظام امر المكلفين فان قلت قد يؤدي ظن المجتهد الى ما يطابق الاحتياط
في جميع الموارد فما هو جوابك فهو جوابنا قلت اولا انه غير ممكن لوجوه
الاول انه لا يمكن اداء الظن الى ما يطابق الاحتياط فيما اذا دار الامر بين
المحذورين لان الظن انما يتعلق بالوجوب او الحرمة لكن فيه ما لا يخفى لان
القائل بالاحتياط ايضا لا يقول به في هذا الفرض لان الظن انما يتعلق
باحد الاطراف ولا يمكن تعلقه بالجميع الثالث انه بعد علم المجتهد بسبب
ادلة نفي الحرج بعدم كون التكاليف في الواقع بحيث توجب العسر على المكلف
يمتنع تعلق ظنه تفصيلا بوجود تكاليف يوجب امتثالها العسر والحرج
وثانيا على فرض تسليم امكانه غير واقع لما عرفت في جواب الاعتراض
السابق من كون الامارات على مذهب الامامية المانعين عن القياس

لعدم امكان الثاني انه لا يمكن
ذلك فيما لا يكون طريق الاحتياط
تكرار العمل

انه

الاحتياط

وشبهة محصورة مظنة لا تفضي مؤدياتها الى الحرج لكثرة ما يخالف
فيها فان قلت العقل مستقل بحسن الاحتياط فكيف يمكن ان يكون الحسن قبيحا
قلت ان الحسن الذاتي لا ينافي القبح العرضي كما في الصدق الضار فان قلت لو
كان الاحتياط موجبا لاختلال النظام لما قال به الاخباريون وللزم اختلال
نظامهم والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله قلت اولا فرق بيننا وبينهم
اذ يعتقدون قطعية الاخبار وانفتاح باب العلم في معظم الاحكام فان
بقي امر قليل قالوا فيه بالاحتياط ولا يخفى عدم لزوم الاختلال من ذلك
وثانيا انهم انما يقولون به في الشبهة الحكمية التحريمية ولا ريب ان الاحتياط
فيها انما هو بالترك والاحتياط بالترك لا يستلزم الاختلال غالبا بل
الموجب لذلك هو الاحتياط بالفعل لاستغراقه جميع اوقات المكلف فان
قلت لو لم يجز الامر بما لا يستلزم الاختلال لما وقع وقد وقع اذ لا ريب في ورود
المستحبات الكثيرة في الشريعة بحيث لا يفي ببعضها تمام العمر فضلا عن جميعها
وذلك كاستحباب الصلوة في جميع الاوقات وكذا استحباب الدعاء وتلاوة
القران وتحصيل العلوم وتشييع الجنائز والمسافرين وعيادة المرضى
وكذا استحباب الصوم ما عدا العيدين مع استحباب زيارة الحسين عليه السلام وسائر
المصطفين عليهم السلم وكذا زيارة المؤمنين احيائهم وامواتهم والسعي في
قضاء حوائجهم الى غير ذلك من المستحبات التي لا تحصى قلت نعم لكنه شبهة
ترد على المستحبات لا بعض منها فنقول ان المستحبات التي وردت في الشريعة
على ثلثة اقسام الاول ان يكون مجردا عن الامر بل ورد فيه مجرد بيان
انه حسن مثل الصلوة خير موضوع الخ ومثل ذكر الله حسن على كل حال و

مثل

مثل الصوم جنة من النار وامثال ذلك الثاني ان يكون مطلقا ورد
الامر فيه بالطبيعة الثالث ان يكون عاما ورد الامر فيه بكل واحد من
افراده اما القسم الاول فلا ريب في انه انما يفيد الحسن الذاتي فلا ينافيه
عروض القبح لاداته الى اختلال النظام فلا يمكن ان يصير مادة للنقض
وبنحو هذا اجيب عن النقض الذي اورده القائلون باجتماع الامر والنهي
المثبتين بالعبادات المكروهة واما القسم الثاني فبملاحظة ان
الحكم المتعلق بالطبيعة انما يرجع الى الافراد بحكم العقل والحال ان
العقل لا يحكم بالسراية فيما يوجب اختلال النظام ويستلزم القبح وهكذا
لو كان السراية لدليل الحكمة لا يصير مادة للنقض ايضا بقي القسم الثالث
وهو مع انه يوجب اختلال النظام يوجب اجتماع الضدين فلا بد من حمل الامر
فيه الى الارشاد الى انه حسن ذاتا فلا ينافي صيرورته قبيحا بالعرض لادائه
الى اختلال النظام او على الوجوب التخييري العقلي بزاب تزاحم الطلبين
او التخييري الشرعي وان كان بعيدا هذا مضافا الى ان ادلة نفي العسر و
الحرج تدل بالمحوى على عدم ارادة فعل ما يوجب اختلال النظام فان قلت
الامر بالمستحبات العسرة ثابت في الشريعة فوق حد الاحصاء كالحج وزيارة
الحسين ع ماشيا والصوم في الصيف الحار وصلوة الليل ولو كان
الهواء في غاية البرودة وهكذا فيكشف عن عدم مبغوضية التكليف
العسري في الشريعة ولو كان في الواجبات فلا يقدح اداء الاحتياط
الى العسر والحرج قلت اولا انك قد عرفت انه يمكن ان يرد دليل
اخص من ادلة نفي الحرج معتضدا بما يوجب قوته عليها فيخصصها

سيعيد

وما ذكرت من المستحبات من هذا القبيل وثانيا ان المستحب لما كان يجوز تركه
ولا الزام فيه على المكلف اصلا فلو كان عسرا واتى به المكلف كان هو الموقع
نفسه في الحرج باختياره والزامه على نفسه واقدامه عليه ولا يصدق عليه ان الله
نعم او قعه في الحرج ولا منافاة في ذلك للامتنان الذي رفع الحرج لاجله كما
لا يخفى وثالثا انا لو سلمنا ذلك في المستحبات لم نسلم في الواجبات و
ذلك لان ادلة نفي الحرج منحصرة في الاجماع والايات والاخبار اما الاجماع
فالقدر المتيقن منه هو الواجبات واما الاخبار فمضمونها هو مضمون الايات
وادل الايات هو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر الخ وهو يحتمل وجوها اربعة
احدها انه لا يريد العسر اي يبغضه ثانيها لا يريده اي لا يحبه وهو يجتمع
مع الاباحة لانها متساوي الطرفين والمحبوب راجح الفعل على الترك فيصدق
على المباح ايضا انه غير محبوب ثالثها انه لا يريده اي لا يطلبه اصلا لا طلبا
حتميا ولا ندبيا رابعها انه لا يطلبه طلبا حتميا فعلى الوجوه الثلثة الاول
تدل على نفي العسر في المستحبات ايضا بخلاف الرابع لاختصاصه بالواجبات
فاذا جاء الاحتمال في الدليل الحاكم نفي المحكوم سليما عن المعارض فلا بد من
بقاء المستحبات العسرة على حالها ولئن سلمنا ظهوره في احد الثلثة الاول
نقول ان ضم الاستحباب فيه الى الواجبات مع ورود خصوص بعض المستحبات
العسرة الذي لا يصلح ادلة الحرج حاكمة عليه ولكن يمكن دفعه بان كون جهة ادلة
نفي العسر قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ممنوع وهو يشمل المستحبات مع
ثبوت العسر فيها واذا ثبت فيها فلا بد من القول بثبوتها في الواجبات فالتحقيق
في الجواب ما ذكرنا اولا فان قلت ان ادلة نفي العسر والحرج معارضة بالادلة

نفي العسر

الناهية

الناهية عن العمل بالظن فينبغي ايضا الاحتياط مع العلم الاجمالي بالتكاليف
سليمة عن المعارض وجه التعارض ان الادلة النافية للعسر تدل
على جواز العمل بالظن بالالتزام بعد العلم الاجمالي بالتكليف ولزوم
الحرج بالاحتياط الكلي حتى في المشكوكات والموهومات فلا بد من الاقتصار
عليه في المظنونات والادلة الناهية عن العمل بالظن تدل على حرمته
مطابقة فيقع التعارض قلت اولا ان الادلة النافية للعسر حاكمة
على تلك الادلة كما تقدم انها حاكمة على ادلة جميع التكاليف ومن جملتها
دليل حرمة العمل بالظن فهي حاكمة عليه ايضا في صورة العسر وما نحن فيه
من هذا القبيل وثانيا على فرض تسليم التعارض وان التعارض بينهما من
قبيل تعارض العامين من وجه كما ذهب الفاضل القمي ره انه قد حقق
في مبحث التعادل والترجيح انه اذا كان احد العامين من وجه اقل افرادا
من الاخر كان اولى بالترجيح لكونه اظهر في افراده لانه كلما كثر افراد
العام كان احتمال خروج بعض الافراد منه اقوى ويمكن منع كون ادلة
الحرج اقل افرادا ولا سيما ان الكلام في الظن الشخصي اعم من تكليف
الا ويتصور فيه الحرج بل عدم التكليف ايضا يوجب الحرج وعلى فرض وجود
بعض موارد يتعلق بها الظن ولا يتصور فيها الحرج نقول ان هذا لا يوجب
التفاوت في الظهور للندرة وثالثا انه قد حقق في ذلك المبحث ايضا
انه لو ورد على احد العامين من وجه كثرة التخصيص صار ذلك سببا
لوهنه ورجحان الاخر عليه ولا ريب في ورود كثرة التخصيص على العمومات
الناهية عن العمل بالظن بل قد يدعى ان الخارج اكثر من الداخل بخلاف

السيم

ربما

عموما نفي الحرج لانها اما لم يخرج منها فرد اصلا او خرج افراد نادرة ويمكن منع ورود كثرة التخصص على العمومات الناهية اذ لم يخرج منها الا الظواهر
واما الخبر الواحد فالمفروض انه بعد اثبات خروجه وراتبعا انه لا تعارض بينهما اصلا لما عرفت في مقام تاسيس اصالة حرمة العمل بالظن ان عمومات
الناهية على فرض تماميتها انما هي على قسمين احدهما يدل على النهي عنه لانه يوجب الوقوع في خلاف الواقع الاولي او الثانوي وثانيهما يدل
على النهي عنه لانه تشريع ومعلوم ان العمل به فيما نحن فيه ليس على شيء
من القسمين لانه انما هو لاحراز الواقع وعنوانه عنوان الاحتياط وهو
بان في عنوان التشريع واما كونه موجبا للخلاف في الواقع الاولي والثانوي فهو
ايضا لان المفروض ان الواقع الاولي غير معلوم والعمل بالظن من باب
الاحتياط ولاحرازه واما الواقع الثانوي الذي هو مؤدى الاصول
العملية فلان المقام لما علم اجمالا بثبوت التكاليف الكثيرة في الواقع
~~لما علم اجمالا بثبوت التكاليف الكثيرة في الواقع ليس مجرى لشيء من~~
تلك الاصول الا الاحتياط والمفروض ان العمل بالظن انما هو من باب
الاحتياط فتحصل ان الادلة الناهية لا تدل على حرمة العمل به حرمة
ذاتية وان الحرمة بالوجهين المذكورين غير لازمة في المقام فتبقى ادلة
نفي الحرج الدالة على بطلان وجوب الاحتياط الكلي دالة على جواز العمل به
مع سلامتها عن المعارض وحكمها فان قلت ان ادلة حرمة العمل بالظن
~~مثل ادلة حرمة العمل بالظن~~ مثل ادلة سائر المحرمات تدل على حرمته
الذاتية لا التشريعية فالتعارض بحاله قلت على فرض التسليم انه

لابد

لابد من تخصيصها بالعلم الاجمالي بثبوت التكاليف الكثيرة في المظنونات
بل المشكوكات والموهومات ايضا غاية الامر ترك المشكوكات و
الموهومات لدفع الحرج فيبقى المظنونات واجب العمل والعمل بها عمل بالعلم
حقيقة لا بالظن وخامسا انه على فرض دلالة العمومات الناهية عن
العمل بالظن على الحرمة الذاتية انما هي تدل عليها مطلقا بحيث تشمل حال
الانسداد بالاطلاق وادلة نفي الحرج تدل على الجواز في خصوص حال الانسداد
فلابد من تقييد المطلقات بها وسادسا ان ادلة الحرج لا تدل على جواز
العمل بالظن لان عدم وجوب الاحتياط لا يستلزم جواز العمل بالظن ما لم يثبت
بطلان البرائة والرجوع في كل مسئلة الى الاصل الموجود فيها والتقليد وسائر
الطرق العقلائية وغيرها فلا معارضة بين ادلة نفي الحرج وبين الادلة المحتملة لزم
الناهية عن العمل بالظن وبعد اثبات بطلان جميع ما ذكر يتعين العمل
بالظن ولابد ح من تخصيص تلك العمومات وتقييد المطلقات وكان
المعترض تخيل انه يريد ترتيب جواز العمل بالظن على مجرد ابطال الاحتياط
للحرج ولم يتفطن لانه احدى المقدمات وقد يرد الاحتياط بوجوه اخر غير ما
ذكرنا منها ان العلم الاجمالي منحصر في المظنونات فلا يجب الاتيان بها الأمر بها
ذلك ان التكاليف المعلومة بالاجمال انما يحصل العلم بثبوتها للمكلف
من غير واسطة شيء فنعلم اجمالا بثبوت التكاليف الكثيرة في الموارد المظنونة
والمشكوكة والموهومة واخرى بواسطة اخبار النبي او احد الائمة
عليهم السلام بانه قد بين للمكلفين جميع الاحكام التي يحتاجون اليها مما
يقرب الى الجنة ويبعد عن النار ومرة ثالثة بواسطة اطلاعه

على الامارات الكثيرة مثل كتب الاخبار والفقه ونقل الاجماع والاخلاف
والشهرة ونحوها فهو قبل الاطلاع لم يكن يعلم بثبوت تكليف اصلا بل انما
حصل له العلم الاجمالي بعد ملاحظة تلك الامارات بان هناك واجبات
ومحرمات اذا عرفت هذا فنقول لا ريب ولا اشكال بل لا خلاف في وجوب
الاحتياط الكلي في الفرضين الاولين ولو فرض وجود المخالف فانما
هو مخالف في الصغرى وهو ثبوت التكليف بالجمل واما بعد ثبوته
فلا خلاف في وجوب الاحتياط باتيان المظنونات والمشكوكات والموهومات
وانما النزاع في الفرض الثالث فنقول لا ينبغي الريب بان منشأ
العلم الاجمالي هو كثرة الامارات المفيدة للظن اذ لا يمكن ان يكون
جميع تلك الامارات كذبا بل يحصل القطع بصدق كثير منها اجمالا و
اما المشكوكات والموهومات فلا يمكن ان تصير منشأ للعلم الاجمالي وان
بلغت في الكثرة ما بلغت والا لزم التناقض لاستلزامه الظن باحد
طرفي النقيض والعلم بالطرف الاخر فكما ان العلم باحد طرفي النقيض يناقض
والعلم بالطرف الاخر يناقض ايضا فاذا ثبت عدم صيرورة الموهومات
والمشكوكات منشأ للعلم الاجمالي فلا يقتضي الاحتياط فيهما بل يقتصر الاحتياط
على المظنونات فقط والجواب اولا ان ما نحن فيه من قبيل الفرض الثاني
لان العلم الاجمالي مسبب عما ورد عنهم عليهم السلم مما يوجب القطع بصدور
جميع الاحكام مما يعم به البلوى حتى ارش الخدش فاطراف العلم الاجمالي
جميع المظنونات والمشكوكات والموهومات فلابد من الاحتياط الكلي
كما اعترف به ولتحقيق ان العلم الاجمالي مختص بموارد الامارات في جميع

الفرض

هكذا الظن بها او الظن باحدهما

الفرض الثالث كما لا يخفى على من راجع وجدانه لانا نعلم ان كثيرا من الامارات
المذكورة مطابقة للواقع ولا نعلم اجمالا بوجود التكليف في الموارد الخالية
عن الامارة بل السبب ايضا من اطراف العلم الاجمالي بل هو في جنب
موارد الامارات كالحجر في جنب الانسان وكونها من اطرافه قبل مراجعة
الامارات انما يزول بعد التامل في سبب العلم الاجمالي وهو كثرة هو بديهي ثم
الامارات وقوة اكثرها وغلبة مطابقة الظن للواقع اذ بعده يحصل
العلم بان التكليف المعلوم اجمالا لابد ان يكون في خصوص موارد
الامارات كما لا يخفى عليك بعد مراجعة ما كتبه الفقهاء من اول
الفقه الى اخره الذي حصل من مجموع تلك الامارات اذ لا اظن ان يحصل
لك علم اجمالي ازيد من الموجود فيما كتبه الفقهاء كما لا اظن انه يبقى
لك توهم انه غير موارد الامارات من اطراف العلم الاجمالي فالشك في
المشكوكات والموهومات بدوي صرف غير مشوب بعلم اجمالي ولا يقتضي
للاحتياط فيهما وثانيا انه على فرض تسليم كون ما نحن فيه من قبيل الثالث
لا ريب في ان منشأ العلم الاجمالي كثرة الامارات ولا ريب ان الامارات
ظنون نوعية لا شخصية وان اتفق في بعض الموارد حصول الظن الشخصي
منها فهو من باب الاتفاق لا من باب اللزوم فعلى هذا يمكن ان يكون التكليف في جميع
مواردها مشكوكا بل موهوما بان حصل الظن الفعلي على خلافها فلا يلزم
التناقض لان المفروض حصول الظن الفعلي على خلافها فيلزم
~~التناقض لان المفروض فيلزم التناقض لان المفروض حصول~~
~~الظن الفعلي~~ بعدم التكليف في شيء من مواردها والعلم الاجمالي

بثبوت التكليف في بعضها مضافا الى انه على ما ذكرنا يلزم عدم انحصار العلم الاجمالي في المظنونات كما ادعى بل يكون في المشكوكات والموهومات ايضا لان الظن الملحوظ في المقام هو الظن الفعلي كما لا يخفى ولكن التحقيق عدم امكان تحقق جميع موارد الامارات مشكوكا ولا موهوما لان الظن ليس له سبب الا الامارات فعلى فرض صيرورة بعض مواردها موهوما كان ما هو محل الاخطار معارضة بما هو اقوى منه لاعتبار ضعفه بالمشكوكات والموهومات في العلم الاجمالي والظن منحصر في موارد الامارات ولا مقتضى للاحتياط في المشكوكات والموهومات اصلا لانا لا نعلم اجمالا بوجود تكليف في غير موارد تلك الامارات بل ليس غيرها من اطراف العلم الاجمالي كما سمعت اذ لو عزلنا من الامارات بقدر المعلوم الاجمالي وضم اليه ما بقي منها جميع المشكوكات والموهومات لم يكن علم اجمالا اصلا كما لا يخفى على المتأمل المنصف فالتحقيق تمامية هذا الوجه في رد الاحتياط الكلي فعلى هذا يرجع في الموارد الخالية عن الامارة الى الاصول الموجودة فيها من الاصول العملية واللفظية النافية للتكليف ايضا من غير اشكال وثالثا ان ما ذكره في وجه عدم منشأية المشكوكات والموهومات على فرض تماميته انما يتم بالنسبة الى الموهومات لان الموهومات لو كانت منشأ للعلم الاجمالي بالتكليف لزم الظن بعدم التكليف على نحو السالبة الكلية بالنسبة الى موارد الموهومات والعلم الاجمالي بالتكليف على نحو الموجبة الجزئية بالنسبة الى ما فرض من صيرورة الموهومات منشأ للعلم الاجمالي واما بالنسبة الى المشكوكات فلا لعدم لزوم ذلك كما لا يخفى ويمكن دفعه بان ما ذكره من التقريب كان مختصا بالموهومات واقتصرنا

عليه

عليه لانه يعلم منه حال الشك في المشكوكات بالمقايسة لان العلم الاجمالي لا بد له من سبب فانا فرضنا ان كل واحد واحد من افراد عام مشكوك الوجوب مثلا فكيف يمكن ان يصير بعض الافراد معلوم الوجوب ولو اجمالا لان الشك لا يصلح سببا للعلم ولو اجمالا اولا وليس لها كثرة توجب العلم الاجمالي لو سلم صلاحية الكثرة سببا لان غالب الموارد يوجد فيها امارة من الامارات على التكليف او على عدمه فمع ملاحظة ذلك يلزم التناقض لو كان الجميع شكا بشيا ومن معلومية بعض اجمالا فتأمل جيدا ورابعا انا لا ندعي ثبوت العلم الاجمالي مستقلا في المشكوكات والموهومات بل نقول انهما من اطرافه بمعنى انا نعلم اجمالا بوجود واجبات ومحرمات كثيرة بين جميع الوقائع المشتبهة من المظنونات والمشكوكات والموهومات لعدم امكان خلوها جميعا عن التكليف فيكون جميع الافراد من الاطراف وذلك مثل انا نعلم اجمالا بحرمة اناء من اواني اربعة ولكن نظن حرمة احدها ونشك في آخر ونظن بعدمها في آخرين فحرمتهما موهومة وليس العلم الاجمالي ثابتا فيهما ولكنك قد عرفت ان المشكوكات والموهومات ليست من اطراف العلم الاجمالي ايضا ومنها انه لا دليل على وجوب الاحتياط بل هو امر مستحب اذ لم يوجب الغاء الحقوق الواجبة وفيه انه انما يتم عدم وجوبه في الشك البدوي بمعنى انا اذا لاحظنا كل واقعة مع قطع النظر عن وجود التكاليف بينها وبين سائر الوقائع فهو مسلم لانه حينئذ من قبيل الشك في اصل التكليف والتحقيق انه يجري البراءة ولكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل للعلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات بينها

حتى يوان الكثرة

الشك

قاله الشك فيما نحن فيه من قبيل الشك في المكلف به مع العلم باصل التكليف وان كان الشك في كل واحدة منها في اصل التكليف لانه لا يوجب العلم الاجمالي تنجز التكليف فلا ازيد من عدم المقتضي لوجوب الاحتياط فهو منه ممنوع عن كلفة الجواب عن الاحتياط ومنها ان العمل بالاحتياط مخالف للاحتياط لان مذهب جماعة من العلماء بل المشهور بينهم اعتبار معرفة الوجه بمعنى تمييز الواجب عن المستحب اجتهادا او تقليدا ولا ريب ان في الاحتياط اخلالا بمعرفة الوجه التي افتى جماعة بوجوبها وباطلاق بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد وقد تقدم جوابه بما لا مزيد عليه في مسئلة القطع عند التكلم في العلم الاجمالي فراجع ومنها ان الاحتياط فيما نحن فيه غير ممكن لانه مورد دوران الامر بين محذورين لانهم اختلفوا في العمل بالظن على قولين فقال بعضهم بالحرمة وبعض بالوجوب فلا يمكن الاحتياط في مقابل الظن بعدم التكليف لاحتمال وجوب العمل بالظن ولو كان ظنا بعدم التكليف فيصير هذا الاحتمال منشأ لاحتمال حرمة الاحتياط واحتمال وجوبه ايضا قائم للعلم الاجمالي بالتكاليف الكثيرة والجواب عنه اولا انه انما يتم فيما اذا قلنا بوجوب العمل بالظن تعبدا ولو كان ظنا بعدم التكليف وهو ضعيف لان وجوب العمل بالظن على فرض ثبوته انما هو من باب الطريقية والايصال الى الواقع ولا ريب انه لا يجب العمل بالظن بعدم التكليف لعدم وجوب موافقة عدم التكليف بل الواجب انما هو اتيان الواجب وترك الحرام ولا يجب عدم اتيان ما ظن بعدم وجوبه ولا قصد عدم الوجوب فيه على فرض اتيانه نعم لا بد من عدم قصد

الوجوب

الوجوب مما ظن عدم وجوبه ولا ريب ان الاتيان به بداعي الاحتياط ليس قصدا للوجوب بل برجاء مطلق هذا لا يلزم من العمل بالاحتياط ترك الواجب حتى يصير حراما فلا يلزم من احتمال وجوب العمل بالظن احتمال حرمة الاحتياط حتى يدور الامر فيه بين المحذورين وثانيا على فرض تسليم وجوب العمل بالظن تعبدا ولو كان ظنا بعدم التكليف ان في العمل بالاحتياط جمعا بين العمل بالظن وبالاحتياط لانه كالعلم بالظن كما مر من شيخنا الاستاد في جواب بعض ادلة حجية مطلق الظن وقد عرفت هناك ما فيه مضافا الى ان في حرمة مقدمة الحرام كلاما وثالثا ما ذكره سيدنا الاستاد دام ظله العالي من ان القول بالوجوب انما هو بعد اثبات حجية الظن وكلامنا الآن بعد وقبل ذلك ونحن شاكون فيها ولم يقل احد بوجوب العمل به في مقام الشك بل القائل في المقام منحصر في القائل بالحرمة لان الشك في الحجية كاف في الحرمة وليس القول بالوجوب في عرض القول بالحرمة فليس من قبيل دوران الامر بين المحذورين انتهى كلامه زيد بامره ولكن للتأمل فيه مجال اذ يكفي في تحقق موضوع دوران الامر بين محذورين نفس الشك في الحجية لان معنى الشك في وجوب العمل به والمفروض ان احتمال الحرمة ايضا قائم للقول بالحرمة ورابعا ان هذا الكلام على فرض تماميته والاغماض عما ذكرناه اولا انما يتم على القول بحجية الظن عند انسداد باب العلم بحيث يكون مرجعا ودليلا شرعيا مثل سائر الظنون الخاصة واما على ما نختاره من ان العمل بالظن عند الانسداد انما هو من باب تبعيض الاحتياط بعد بطلان وجوب كلية فلا وجه لهذا

وجوابه لو لم يجز الاخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح منه

السؤال والجواب اصلا اذ ح لما يجب العمل بالظنون المثبتة للتكليف احتياطا
واما الثانية فيرد بانه خلاف الاحتياط فلا يقتضي انسداد باب العلم وجوب العمل
بها بشئ من المعاني اصلا فتعين ان العمدة في ابطال الاحتياط الوجوه المتقدمة
وعمدتها استلزامه العسر والحرج اذ يمكن الخدشة فيما عداه ايضا لدعوى
دعوى اختصاص العلم الاجمالي في موارد الامارات الموجب لعدم وجوب
الاحتياط في المشكوكات والموهومات فانه ايضا تمام فيختص وجوبه في موارد
الامارات وح فنقول كما رسمنا الاستاد تبعا لشيخنا الاستاد ان بطلان
الاحتياط للحرج لا يثبت الا على ما هو حجية الظن المطلق بحيث يصير مرجعا
كالظن الخاص بان يرجع اليه في موارد وجوده وان استلزم تخصيص العمومات
وتقييد المطلقات وطرح الاصول العملية في مواردها ويرجع الى الاصول
اللفظية والعملية في موارد عدمه كما هو شان الظن الخاص فانهم جعلوا
الظن المطلق مبنيا لامرين كلاهما باطل احدهما الرجوع الى الاصول اللفظية
والعملية عند عدمه وثانيهما تخصيص العمومات والاطلاقات التي هي ظنون
نوعية خاصة به اما وجه بطلان الاول فلان نفي الاحتياط للعسر لا يثبت
حجية الظن ولم تثبت من دليل آخر ايضا فح لا وجه للرجوع الى الاصول في
المشكوكات والموهومات وذلك لان دفع الحرج موقوف على ترك الاحتياط
فيما يستلزم اثباته او نرى ذلك ولم يدل دليل على انه انما يندفع الحرج
بترك الاحتياط في المشكوكات والموهومات وانه يتعين العمل بالمظنونات
كلها فلعله يندفع بترك الاحتياط فيما كان عدم التكليف فيه مشكوكا
او مظنونا بالظن القوي المتاخم للعلم ووجود التكليف موهوما بالوهم

متعلق بالتخصيص منه

الضعيف

الضعيف غايته فلا بد من الاحتياط في سائر الظنون المتوسطة والضعيفة بعدم
التكليف والحاصل ان نفي الاحتياط للعسر لا يثبت الا انه لا يجب مراعاة
جميع الاحتمالات مظنونها ومشكوكها وموهومها ويندفع بترخيص موافقة
الظنون المخالفة للاحتياط كلا او بعضا بمعنى عدم وجوب مراعاة
الاحتمالات الموهومة لانها الاولى بالاهمال اذا جاز لدفع العسر ترك
الاحتياط في مقدار ما من المحتملات فلا بد من الاقتصار على ذلك المقدار
الذي يندفع به العسر والبناء على الاحتياط في الزائد على ذلك المقدار
لما تقرر في مسئلة الاحتياط من انه اذا كان مقتضى الاحتياط هو الاتيان
بمحتملات وقام الدليل الشرعي على عدم وجوب اتيان بعض المحتملات في الظاهر
تعين مراعاة الاحتياط في باقي المحتملات ولم يسقط وجوب الاحتياط
راسا ولكن التحقيق انه بعد ثبوت عدم وجوب بعض المحتملات يسقط وجوب
الاحتياط راسا لان وجوب المحتملات انما كان لوجوب تحصيل العلم بتفريغ
الذمة واذا ثبت بالعسر ونحوه عدم وجوب تحصيل العلم بالتفريغ انتفى وجوب
ذي المقدمة فلا يحكم العقل بوجوب الاتيان بباقي المحتملات لانها لم تكن
مطلوبة للتوصل بها الى العلم المذكور وبعد سقوطه كيف يبقى وجوب
المقدمة نعم لو قام دليل آخر على عدم جواز ترك جميع المحتملات وجب العمل
بمقتضى ذلك الدليل وفيما نحن فيه قام الاجماع والضرورة على انه لو عمل
بالاصول العملية في مواردها التي منها اصل البراءة لزم الخروج عن
الدين لان اكثر الموارد مع قطع النظر عن العلم الاجمالي الذي يسقط وجوب
احتياطه للعسر مشكوك التكليف راسا وهي مورد البراءة فلا بد من الاتيان

الام

بمحتملات الوجوب وترك محتملات الحرمة بمقدار لا يلزم بعده الخروج عن الدين
ثم ان الموارد لو كانت متساوية بان لا يكون بينها مظنون التكليف كان
المكلف مخيرا في اختيار ايها شاء للعمل بها احترازا عن الخروج عن الدين و
لو كان بعضها مظنونا وكان وافيا بدفع لزوم الخروج عن الدين وكان
ذلك البعض المظنون مقدما على ما عداه في مقام الاختيار للعمل لانه ح
من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير وحكم العقل فيه وجوب تقديم
ما احتمل تعيينه ولا ريب انه لو كان يعمل بالمظنونة بسبب قيام الامارات الغير
المعتبرة عليها وافية بما ذكر فح لا مانع من العمل بالاصول العملية في
مواردها الخاصة بها وما ذكرنا جار في جميع موارد الاحتياط التي يسقط
وجوبه بالعسر ونحوه فانه يسقط راسا لا انه يجب التبعيض فيه مثلا لو كان
تكليفه الصلوة في ثياب كثيرة ولكن يلزم العسر بها سقط وجوب الاحتياط
راسا ولكن يجب صلوة واحدة لقيام الاجماع والاخبار على عدم
سقوط الصلوة بحال وهكذا سلمنا لزوم العسر بالاحتياط في تلك
الموهومات ايضا لان اكثر المسائل يتعلق بها ظن المجتهد لا محالة اثباتا
او نفيا ويكون في مقابل كل ظن وهم فيصير غالب المسائل مظنونا او موهوما
لكنا نقول لم يبق مشكوكا الا اقل قليل لا يلزم بالاحتياط فيه عسر اصلا
كما لا يخفى فان قلت هذا خرق للاجماع المركب لان كل من قال
بالاحتياط في المشكوكات قال به في الموهومات ايضا وكل من لم يقل
في تلك لم يقل به في هذه ايضا قلت الذي قال بعدم الاحتياط فيهما
بعا انما هو من ارباب الظنون الخاصة التي ثبتت حجيتها شرعا فلا يلزم

من عدم

من عدم الرجوع الى الاحتياط عندهم عدمه عند غيرهم ولا من الرجوع
عند غيرهم الرجوع عندهم وبعبارة اخرى هذا الاجماع تقييدي لا
اعتبار به او نقول التحقيق عدم بطلان هذا الامر ايضا لانك قد
عرفت ان المشكوكات والموهومات خارجة عن اطراف العلم الاجمالي
فلا يجب فيها الاحتياط من هذه الجهة بل لا بد فيها من الرجوع الى ما يقتضيه
هو في كل منها من الاصول العملية او اللفظية الثاني انما على فرض كونها
من اطراف العلم الاجمالي نقول ان بعد عدم وجوب كلي الاحتياط للعسر
لا يلزم وجوب التبعيض لان وجوبه انما كان من باب المقدمة العلمية واذا
سقط وجوب تحصيل العلم بالواقع وهو ذو المقدمة سقط وجوب المقدمة
ايضا والا لزم كون وجوبها نفسيا وهو غاية الامر انه يلزم الخروج
عن الدين من الرجوع الى كل اصل في مورده فيلتزم بالتكليف بالقدر
الذي يندفع به هذا المحذور ولا ريب انه يندفع بالالتزام بموارد
الامارات التي ذكرها الفقهاء وانما جعلنا لذلك خصوص موارد
الامارات مع اندفاع المحذور بالالتزام بها بما يساويها مما عداها بالملفق
منها لان الامر ح يدور بين تعيين خصوص موارد الامارات وبين
التخيير بينها وبين جعل الاحتياط فيما عداها ولا ريب ان العقل يحكم
بوجوب الالتزام بما يحتمل فيه التعيين وعلى هذا نقول في كل مورد
تعذر فيه الاحتياط الكلي فانه يسقط راسا الا ان يقوم دليل آخر على
وجوبه في الجملة ايضا فيعمل عليه بمقدار مؤدى ذلك الدليل والله العالم
واما وجه بطلان الامر الثاني وهو تخصيص العمومات والاطلاقات

به فقد ظهر مما ذكرنا اذ لم يثبت من ترك الاحتياط فى المشكوكات والموهومات
حجية الظن المطلوب مثل الظن الخاص بحيث يجب مرجحا بحيث يرجع اليه
عند وجوده ويرفع اليد عن الاصول العملية او اللفظية التى فى مقابله و
يرجع الى تلك الاصول عند عدمه فالرجوع اليه فى مقابل العمومات و
الاطلاقات لا وجه له ولا سيما فيما اذا كانت العمومات والاطلاقات نفى التكليف
والظن المطلق نافيا له لان الرجوع الى الظن انما كان من باب الاحتياط
وهذا خلاف الاحتياط لان الظن ناف للتكليف بالفرض والعموم مثبت له
فان قلت ان هذا انما يتوجه فيما لو كانت تلك العمومات والاطلاقات
بحالها والحال انا نعلم اجمالا بورود كثرة التخصيص والتقييد عليها و
تلك المخصصات والمقيدات موجودة فى الامارات الظنية فلا بد من التخصيص
والتقييد بها قلنا اولا انه غير مسلم بالنسبة الى الجميع بل القدر المسلم
منه انما هو فى الظواهر الواردة فى العبادات وبعض المعاملات و
اما البعض الاخر مثل ما ورد فى اكثر ابواب الارث والديات والاحكام
فلا وجه لرفع اليد عنه فى مقابل مطلق الظن وثانيا على فرض تسليمه بالنسبة
الى الجميع فنقول فيها مثل ما اجبنا عما اورد على القول بكفاية الفحص عن
المخصص حتى يحصل الظن بعدمه مع كون القائل به من ارباب الظنون الخاصة
كيف يكتفى بمطلق الظن من ان العلم الاجمالى بالمخصص ليس الا فى
هذه الامارات المعتبرة فاذا فحصنا عنه فيها ولم نجده لم يجب علينا
الفحص عنه فى سائر الامارات لعدم كونها من اطراف العلم الاجمالى
فنقول فيما نحن فيه انه كذلك اذ ليس العلم الاجمالى بالمخصص الا فى الامارات

المعتبرة

المعتبرة من باب الظن الخاص فلا وجه لرفع اليد عن تلك الظواهر فى مقابل
الظنون المطلقة ويمكن دفعه بانه لا امارة معتبرة لنا من باب الظن الخاص
الا الظواهر لانا نعتقد بعدم اثبات حجية خبر الواحد وهذا اقوى من
سائر الامارات فاذا لم يثبت حجيته لم يثبت حجيتها بطريق اولى فجميع
الامارات فى عرض واحد والعلم الاجمالى بكثرة التخصيص والتقييد
مفروض الحصول فيها ولازمه التخصيص والتقييد بالظن المطلق اما
عند القائل بحجية مطلق الظن فواضح واما عندنا فلسقوط الاطلاقات
والعمومات عن الظهور بعد العلم الاجمالى المزبور فلا بد من رفع اليد عنها
عند هذا القائل بتخصيصها او تقييدها واما بناء على العمل بالظن من باب
دفع العسر وتبعيض الاحتياط فالعمل بالظن فى مقابلهما ايضا واجب
احتياطا فى البعض ودفعا للعسر فى البعض الاخر وليس هذا من باب
التخصيص والتقييد بالظن حتى يقال انه لا يصلح لذلك لعدم ثبوت حجيته
فى الشريعة بل انما هو لسقوط الاطلاقات والعمومات بالنسبة الى
المقيدات والمخصصات الموجودة بين الامارات عن الظهور بالعلم
الاجمالى بمطابقة بعضها للواقع والمفروض وجوب العمل بالظن من باب
الاحتياط او رفع العسر ففى المخصصات والمقيدات التى فى مقابل عمومات
واطلاقات نفى التكليف انما يعمل احتياطا وفيما يقابل عمومات
اثبات التكليف يعمل لدفع العسر فثبت انه على كل حال لا يجوز العمل
بالعمومات والاطلاقات فى مقابل العلم الاجمالى ومما ذكرنا يندفع الايراد

الثالث ايضا اذ الاجمال حاصل فى مقابل جميع الامارات بعد العلم الاجمالى المذكور
ولا يرتفع بتخصيص او تقييد واحد وثانيا على فرض التسليم نقول ان
العلم الاجمالى انما هو بالتخصيص والتقييد فى الجملة فاذا وجدنا
مخصصا او مقيدا واحدا لا من العمل به فيما بقى والحال انكم تعملون
بالظن المطلق فى مقابله بعد ذلك ايضا بقى هنا شىء ينبغى التنبيه عليه
المبنى المتقدم وهو ترك الاحتياط للعسر فى المشكوكات والموهومات
والعمل عليه فى المظنونات وهو انهم فى مقام العمل ينوون العمل
على الوجه الذى تعلق به ظنونهم المطلقة مستندا الى ان هذا
ما ادى اليه ظنى وكل ما ادى اليه ظنى فهو حكم الله فى حقى ويفتون
بذلك ايضا ويكتبونها على ذلك الوجه فى رسائلهم العملية المعمولة
لمقلديهم والحال انه لابد لهم من العمل بطريق الاحتياط مثل ما لو اشتبه
القبلة فلا بد من نية الوجه الواقعى الموجود فى اطراف الشبهة بان
ينوى ان عمل هذا ليحصل الواجب الواقعى الموجود وهذا واضح
بناء على اشتراط الجزم ايضا او نية الوجه الظاهرى بناء على وجوب
الاحتياط لاستصحاب الاشتغال فان قلت لا وجه للاحتياط فى
المشكوكات وان كانت قليلة لا يلزم من الاحتياط فيها عسر اصلا ولكن
ليس ذلك لاجل اجماع العلماء على عدم وجوب الاحتياط فى المشكوكات
حتى يرد عليه بان الاجماع تقييدى لان ارباب الظنون الخاصة
لم يعملوا بالاحتياط فيها لانفتاح باب العلم والظن الخاص فى معظم الاحكام

كل عام او مطلق ارتفع العلم الاجمالى بالتخصيص والتقييد بالنسبة فلا بد

ايضا

عندهم

عندهم وعدم العلم الاجمالى بالتكليف بل لو كان عندهم بين معلوم التكليف
تفصيلا وبين مظنونه بالظن الخاص وبين مشكوكه نادرا ولا يجب الاحتياط
فى ذلك عند المجتهدين بل عند الاخباريين ايضا فى غير الشبهة التحريمية
بخلاف ارباب الظنون المطلقة لانهم لم يعملوا به مع وجود العلم الاجمالى لدعوى
قيام الظن المطلق مقام العلم لاجل الانسداد فالموضوع مختلف عند الفريقين
والاجماع فى امثاله لا اعتبار به بل الوجه فى ذلك الظن بعدم وجوب
الاحتياط فيها فاذا ظن بذلك فقد ظن بان المرجع فى كل مورد فيها هو
ما يقتضيه الاصل الجارى فى ذلك المورد فيصير الاصول مظنونة الاعتبار
فى المسائل المشكوكة فالمظنون عدم وجوب الواقع فيها على المكلف و
كفاية الرجوع الى الاصول وسيجىء انه لا فرق فى الظن الثابت حجيته بدليل
الانسداد بين الظن المتعلق بالواقع وبين الظن المتعلق بالطريق ولو
تخلف عن الواقع قلت قد اجاب عنه شيخنا الاستاد بانه مستلزم
للدور وتقريبه ان اعتبار الظن موقوف على ابطال الاحتياط والمفروض
ان ابطال الاحتياط فى المشكوكات موقوف على اعتبار مطلق الظن حتى
يشمل الظن بالطريق فيندرج الظن باعتبار ما عدا الاحتياط من الاصول
العملية فى المشكوكات وهذا دور ظاهر ولكن يرد عليه انه منقوض
بالموهومات لان ابطال الاحتياط فيها ايضا موقوف على اعتبار الظن
بعدم التكليف فيها فان قلت ان ابطال الاحتياط فيها انما هو لاستلزام
الحرج فيها قلت ان بطلان الاحتياط للحرج لا يعين الاحتياط فى
المشكوكات وتركه فى الموهومات وتوهم ان المقتضى للاحتياط والموهومات

اضعف منه فى المشكوكات لان التكليف فى الموهومات مظنون العدم
بخلاف المشكوكات لتساوى احتمالى الوجود والعدم فيها مدفوع بان
المفروض فى المشكوكات هو الظن باعتبار ما عدا الاحتياط من الاصول
فضعف مقتضى الاحتياط فيهما من هذه الجهة كما ان الظن بعدم التكليف
فى الموهومات يوجب ضعف مقتضى الاحتياط فيها من هذه الجهة و
المفروض تساوى الظن بالطريق مع الظن بالواقع والحاصل ان كما ان
المظنون فى الموهومات عدم التكليف فى الواقع فكذا المظنون فى
المشكوكات ثبوت طريق على الاحتياط من الاصل الجارى فى كل مورد
فتعين ترك الاحتياط فى الموهومات وثبوته فى المشكوكات ليس اولى
من العكس فلا بد اما من التخيير او التوزيع بما يندفع به العسر وذلك
موكول الى نظر المجتهد واما الرجوع فى كل مسئلة الى الاصل الجارى
فى نفسها من غير التفات الى العلم الاجمالى بوجود الواجبات و
المحرمات بين الوقائع المشتبهة بان يلاحظ نفس الواقعة فان كان
بينها حكم سابق يحتمل بقاؤه استصحب كالماء المتغير بعد زوال التغير
بنفسه والا فان كان الشك فى اصل التكليف كشرب التتن اجرى
البرائة وان كان الشك فى تعيين المكلف به مع العلم بنوع التكليف
كالقصر والاتمام فى بعض المواطن حكم بالاحتياط وان كان من دوران
الامر بين محذورين مثل الوجوب والحرمة بان علم جنس التكليف
الالزامى وتردد بين نوعيه حكم بالتخيير فيرد عليه ان العلم الاجمالى
بوجود الواجبات والمحرمات يمنع من اجراء البرائة والاستصحاب النافى للتكليف

لما عرفت ان اجراء البرائة بعينه وان العسر والحرج يمنع من اجراء قاعدة
الاشتغال والاستصحاب المثبت للتكليف كل فى مورده لان هذا يرجع
الى الاحتياط الكلى ولا ريب ان تغيير العنوان لا يرفع الحرج لان العمل
بالاستصحاب المثبت للتكليف عين العمل بالاحتياط غاية الامر ملاحظة
الحالة السابقة فيه دون الاحتياط وبذلك لا يتبدل الحكم عما كان
عليه وان العمل بالاحتياط دون الاستصحاب المثبت للتكليف ترجيح
بلا مرجح وان العمل بالاستصحاب المثبت للتكليف ان كان فى مقابل ظن
معتبر لا وجه له لعدم اعتباره والا كان فى معنى الاحتياط وترجيحه عليه
ايضا ترجيح بلا مرجح وان الرجوع الى التخيير يختص فى مورده وهو دوران
الامرين محذورين وهو مما لابد منه على اى تقدير اقول هكذا اورد
اجراء الاصول فى مجاريها سيدنا الاستاد دام ظله العالى تبعا لشيخنا
الاستاد مع ادنى اختلاف فى التقرير ولكن يضعف بما ذكراه من لزوم
العسر باجراء الاحتياط والاستصحاب المثبت للتكليف فى كل مورده
موقوف على التتبع التام من اول الفقه الى اخره حتى يتبين ان
مجاريهما كثيرة بحيث يلزم العسر من اجرائهما ام لا والظن كثرتهما
لهذه المثابة لان المسلم من موارد الاحتياط هو صورة الشك
فى المكلف به مع دوران الامر بين المتباينين واما ما كان من
قبيل دوران الامر بين الاقل والاكثر فكونه مجرى الاحتياط
مختلف فيه ومختار هما فيه البرائة والظن كثرة الاول بتلك المثابة
واما الاستصحابات المثبتة للتكليف فما كان منها من قبيل الشك

فى النسخ فلا ريب فى اعتباره للضرورة والاجماع على عدم النسخ بعد النبى صلى الله
عليه واله وما كان من قبيل الشك فى الرافع غير النسخ هو المسلم عندهما
ولا اظن كثرته ايضا ولو بانضمام موارد الاحتياط المسلمة عندهما بحيث
يلزم من اعمالها العسر واما ما ذكره شيخنا الاستاد من ان العلم الاجمالى
بوجود الواجبات والمحرمات والاستصحابات المطابقة للاحتياط يمنع
عن العمل بالاستصحابات من حيث هو استصحابات الخ فيمكن دفعه بان
العلم الاجمالى لا يدل لرفض سبب ولا يمتنع بقاء جميع الواجبات والمحرمات على
ما كانت عليه ولا نعلم بطرو الرافع ولا انقضاء الانقضاء المقتضى بالنسبة
الى البعض وذلك لان التكاليف التى لها حالة سابقة يقينية فى غاية
القلة بعد فرض انسداد باب العلم فى معظم الاحكام وليست كثيرة حتى
يحصل العلم الاجمالى بمطابقة بعض الامارات المخالفة لها للواقع و
الحاصل ان تصديق هذه الدعوى ايضا موقوف على التتبع التام و
اما ما ذكره سيدنا الاستاد دام ظله العالى من ان العمل بالاحتياط دون
الاستصحاب او العكس ترجيح بلا مرجح ففيه ان ما ذكره فيه على فرض لزوم
العسر من العمل بكليهما من قبيل تزاحم الواجبين والعقل يحكم فيه بالتخيير
مثل انقاذ غريقين فى صورة تعذر كليهما يحكم العقل بالتخيير واما تعليل
سيدنا الاستاد دام ظله العالى لزوم العسر بلزوم الاحتياط والاستصحاب اجراء
المثبت للتكليف كل فى مورده برجوعه الى الكلى فهو متين ان كان
رجوعه اليه بعد ملاحظة العلم الاجمالى بالتكاليف الكثيرة فى موارد الاحتياط
البرائة والاستصحاب النافى للتكليف المقتضى للاحتياط فيهما ولكن يرجع

عن مفروض البحث وهو الرجوع الى كل اصل فى واقعة مع قطع النظر عن سائر
الوقائع والالتفات الى وجود التكاليف الكثيرة فيها وان كان مراده
رجوعه اليه بدون ملاحظة العلم الاجمالى المذكور ففيه ما لا يخفى وان
كان مراده انه ينجر الامر بالاخرة الى الاحتياط الكلى وان لم يلتفت فى
مقام اجراء كل اصل الى سائر الوقائع وذلك لوجوب العمل بالاحتياط
فى موارد الاحتياط والاستصحاب المثبت للتكليف ولو قطعنا النظر
عن سائر الوقائع كما لا يخفى واما فى موارد البرائة والاستصحاب النافى
للتكليف فمقتضى نفس تلك الوقائع وان لم يكن هو الاحتياط الا انه
بمقتضى العلم الاجمالى بالتكاليف الكثيرة فى موارد هما يجب الاحتياط
فيهما فهو حسن بالنسبة الى موارد البرائة لكثرتها لان اكثر الوقائع
بعد انسداد باب العلم من قبيل الشك البدوى بالتكليف واما بالنسبة
الى الاستصحاب النافى للتكليف عن استصحاب حال العقل الذى مرجعه
الى البرائة مثل استصحاب حال الصغر والجنون فهو غير مسلم لما عرفت من
قلة موارد هذا النحو من الاستصحاب على الانسداد باب العلم فليس لنا موارد
كثيرة كانت الحالة السابقة اليقينية فيها عدم التكليف ثم شك
فى بقائها بحيث يعلم اجمالا بوجود التكليف فيما بينها كما لا يخفى
اقول بعد ما عرفت من منع العلم الاجمالى فى المشكوكات والموهومات
يندفع كثير مما ذكر فى المقام والله العالم واما رجوع هذا الجاهل
الذى انسد عليه باب العلم فى المسائل المشتبهة الى فتوى العالم بها و
تقليده فيها فهو باطل لوجهين احدهما الاجماع القطعى على خلافه

كما ادعاه شيخنا الاستاذ وسيدنا الاستاد دام ظلهما العالي ولكنه غير معلوم
هذا لان القدر المتيقن من الاجماع هو غير حال الانسداد ثم انهما
ان الجاهل الذي وظيفته الرجوع الى العالم وتقليده هو الجاهل العاجز
عن الفحص الذي لا يعلم مدرك اعتقاد العالم وفساده واما هذا الجاهل
الذي بذل جهده وشاهد مستند العالم وغلطه في استناده اليه في
اعتقاده عنه فلا دليل على حجية فتواه بالنسبة اليه وليست فتواه من
الطرق المقررة لهذا الجاهل فان من يخطئ القائل بحجية خبر الواحد
في فهم دلالة آية النبأ ويورد عليها خمسة وعشرين ايرادا كيف يجوز
له متابعته في فتاويه التي ليس مبناها الا هذه الاية واي مزية
له عليه حتى يجب رجوع هذا اليه ولا يجب العكس المقدمة الرابعة في انه
اذا وجب التعرض لامتثال الواقع في مسئلة واحدة او مسائل ولم يمكن الرجوع
فيها الى الاصول ولم يجب او لم يجز الاحتياط تعين العمل بمطلق الظن و
لعله لذلك يجب العمل بالظن في الضرر والعدالة وامثالهما اذا تمهدت هذه
فنقول قد ثبت وجوب التعرض فيما نحن فيه حيث انسداد باب العلم والظن
الخاص في اغلب الاحكام كما مر في المقدمة الاولى لامتثال الواقع و
عدم جواز اهماله بالمرة كما هو مقتضى المقدمة الثانية وثبت عدم
وجوب كون الامتثال على وجه الاحتياط وعدم جواز الرجوع الى الاصول
الشرعية كما هو مقتضى المقدمة الثالثة فتعين بحكم المقدمة الرابعة
التعرض لامتثاله على وجه الظن بالواقع فيها اذ ليس بعد الامتثال العلمي
الظني بالظن الخاص المعتبر في الشريعة امتثال مقدم على الامتثال الظني

توضيح

توضيح ذلك انه اذا ثبت عقلا او شرعا وجوب التعرض لامتثال الحكم الشرعي فله
مراتب اربع الاولى الامتثال العلمي التفصيلي وهو ان ياتي بما يعلم تفصيلا
انه هو المكلف به بالطريق الشرعي وان لم يفد العلم وراء الظن كالاصول الجارية
في مواردها وفتوى المجتهد بالنسبة الى الجاهل العاجز عن الاجتهاد الثانية
الامتثال العلمي الاجمالي وهو يحصل بالاحتياط الثالثة الامتثال الظني
وهو ان ياتي بما يظن انه هو المكلف به الرابعة الامتثال الاحتمالي كالتعبد
باحد طرفي المسئلة من الوجوب والتحريم او التعبد ببعض محتملات المكلف به
عند عدم وجوب الاحتياط او عدم امكانه او التعبد بالعمل بما يحتمل كونه طريقا
الى الواقع وهذه المراتب مترتبة لا يجوز بحكم العقل العدول عن سابقها الى
لاحقها الا مع تعذرها على اشكال في الحكم بالترتيب الاوليين تقدم
في مبحث العلم الاجمالي من مباحث القطع وح اذا تعذرت المرتبة الاولى
ولم يجب الثانية تعينت الثالثة ولا يجوز الاكتفاء بالرابعة ومجرد
احتمال كون شيء غير الظن طريقا شرعيا لا يوجب العدول عن الظن اليه
لان الاخذ بمقابل المظنون قبيح في مقام امتثال الواقع وان قام عليه ما يحتمل
ان يكون طريقا شرعيا اذ مجرد الاحتمال لا يجدي في طرح الطرف المظنون
فان العدول عن الظن الى الوهم والشك قبيح والحاصل انه كما لا يحتاج الامتثال
العلمي الى جعل جاعل فكذلك الامتثال الظني بعد تعذر العلمي وفرض عدم
سقوط الامتثال فاندفع ما زعمه بعض من تصدى لرد كل واحدة واحدة
من مقدمات دليل الانسداد من انه لا يلزم من ابطال الرجوع الى البراءة

ثبت كونه
وفي مقام الا
هو المكلف به

ووجوب العمل بالاحتياط ووجوب العمل بالظن لجواز ان يكون المرجع شيئا آخر
لا نعلمه مثل القرعة والتقليد وغيرهما مما لا نعلمه فعلى المستدل سد هذه الاحتمالات
والمانع يكفيه الاحتمال كما اندفع به ايضا ما ربما يتوهم من التنافي بين التزام
بقاء التكليف في الوقائع المجهولة وبين التزام العمل بالظن لان التكليف
بالواقع لو كان باقيا لم يجد غير الاحتياط واحراز الواقع في امتثاله توضيح
الاندفاع ان التزام العمل بالظن انما هو بعد ابطال وجوب الرجوع الى
الاحتياط فبقاء التكليف فيما نحن فيه نظير بقاء التكليف فيما دار الامر بين
محذورين فان التكليف باحد من الفعل والترك ثابت مع الحكم بالتخيير
وكذا الظهر والجمعة بعد ثبوت عدم وجوب الاحتياط وتساوي الظن باحدهما
فالامر دائر بين العمل بالظن والاخذ بالمرجوح والتخيير الا ان العمل بالظن
اقرب الى الواقع منهما وتقرير المقدمة الرابعة على الوجه المذكور من شيخنا
الاستاذ وقد يتوهم ان جعل المقدمة الرابعة هي النتيجة وهو وهم اذ بعد
اثبات سائر المقدمات لا يترتب عليها وجوب العمل بالظن على سبيل البداهة
بل لا بد من اثباته بابطال سائر الاحتمالات لكي يترتب عليها وجوب العمل بالظن
فهذه المقدمة لها عقدا ايجاب وسلب اما الايجابي فهو وجوب العمل بالظن
واما السلبي فهو ابطال سائر الاحتمالات وكل من العقدين محتاج
الى البرهان وبعد قيام البرهان يثبت النتيجة فلا حاجة الى تغيير
المقدمة الرابعة بما صنعه سيدنا الاستاد دام ظله العالي حيث قال المقدمة
الرابعة انه اذا وجب التعرض لامتثال الاحكام المشتبهة ولم يجز اهمالها

بالمرة

بالمرة كما هو مقتضى المقدمة الثانية وثبت عدم وجوب كون الامتثال
على وجه الاحتياط وعدم جواز الرجوع الى كل اصل جار في نفس المسئلة
كما هو مقتضى المقدمة الثالثة بقي احتمالات اخر منها العمل بالعلم وان
لزم منه ما لزم بناء على جواز التكليف بما لا يطاق اذ كان سببه
هو نفس المكلف لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ولكنه مدفوع
بما عرفت سنوقف ومنها الامتثال العلمي الاجمالي بالاحتياط الى ان يلزم
العسر فح يرفع اليد عن الاحتياط ولكنه مدفوع باستلزامه اختلال نظام
امور المكلفين لعدم المعيار في معرفة الحد الذي اذا انتهى اليه لزم الحرج
ومنها العمل بالظن القوي لا كل ظن وهو يحتمل وجهين احدهما العمل
بالظن القوي المتعلق بعدم التكليف والعمل بالاحتياط فيما بقي وثانيهما
العمل بالظن القوي سواء تعلق باثبات التكليف ام نفيه والعمل فيما بقي بالبراءة
ولكنه مدفوع بما يجيء في بيان نتيجة دليل الانسداد المبتني على طريق
الحكومة او الكشف ومنها العمل بالظن في بعض الموارد وبالبراءة في
بعض آخر ومنها العمل بالظن في البعض ~~ودون البراءة في البعض~~ وبالاحتياط
في بعض آخر ومنها العمل بالظن في البعض وبالبراءة في البعض وبالاحتياط في
البعض وهذه ايضا مدفوعة بما مر في ابطال البراءة والاحتياط ومنها
التخيير بين العمل بالظن وبين العمل بالبراءة في جميع الموارد ولكنه مدفوع
بعد ما عرفت بطلان الرجوع الى البراءة وبانه لا فرق في ذلك بين كون ذلك
على سبيل التعيين والتخيير ومنها التخيير بين العمل بالظن وبين العمل بالاحتياط
كذلك وهو مدفوع بما عرفت فيما بعد ومنها العمل بالوهم في جميع الموارد

بلغ

التخيير بين العمل بالظن والبرائة والاحتياط كذلك وهو ايضا كسابقيه ومنها
العمل بالوهم في جميع الموارد ومنها العمل بالشك كذلك ومنها العمل بالاستخارة
كذلك ومنها العمل بالقرعة كذلك وكلها باطل بالضرورة والاجماع فتعين العمل بالظن
وهو المطلوب انتهى كلامه زيد اكرامه وفيه انه لا وجه لاحالة بطلان التبعيض المذكور
بالنسبة الى الظن والبرائة والاحتياط ثنائيا او ثلاثيا الى ما تقدم
في مقام ابطال البرائة في الكل والاحتياط كذلك لعدم اتيان دليل في المقام
مضافا الى انه قاصر عن بيان جميع الاحتمالات وقد ذكرنا ما يتوقف في دليل مقدمات
دليل الانسداد حيث قلنا انه لا حاجة لمن يريد ترتيب المقدمات بل يكفي تتميمها بعد
ابطال جميع الطرق العقلية المحتملة التي بعضها معذورة واصلة فراجع و
ينبغي التنبيه على امور الاول ان قضية المقدمات المذكورة بعد تماميتها
هل هي حجية مطلق الظن في الاصول والفروع معا كما ذهب اليه بعض ام
حجيته في الاصول فقط بمعنى اعتبار مطلق الظن بالطرق المجعولة للاحكام
وان لم تفد ظنا بها كما اختاره بعض او انه حجة في الفروع فقط بمعنى
اعتبار مطلق الظن بنفس الاحكام الواقعية كما اختاره بعض اخر وجوه
واقوال اما القائلون بالاختصاص بالاصول فقد ذكروا لذلك وجهين احدهما
وهو لصاحب الفصول ما لفظه انا كما نقطع بانا مكلفون في زماننا هذا
تكليفا فعليا باحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان
الى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين نقطع من السمع بحكم الشرع
بقيامه او قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره كذلك نقطع بان
الشرع جعل لنا الى تلك الاحكام طرقا مخصوصة وكلفنا تكليفا فعليا

قطعيا

بالرجوع

بالرجوع اليها في معرفتها ومرجع هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد
وهو القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة
وحيث انه لا سبيل لنا غالبا الى تعيينها بالقطع ولا بطريق نقطع عن السمع
بقيامه بالخصوص او قيام طريقه كذلك ولو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة
في مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع في تعيين تلك الطرق الى الظن
الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته لانه اقرب الى العلم والى اصابة الواقع
مما عداه واما الظن الذي دل الدليل على عدم حجيته كالقياس ونحوه فلا يحكم
العقل بالرجوع اليه في مقام التعيين لان النهي عن العمل به كاشف عن عدم جعله
طريقا الى التعيين فخروجه من باب التخصص لا التخصيص حتى يرد عليه ان الدليل
العقلي لا يقبل التخصيص ويدل على ان الشارع جعل الى تلك الاحكام
طرقا مخصوصة وجوه احدها الوجدان ثانيها النهي عن القياس فانه يدل
على ثبوت طريق آخر غيره وانه ليس منها عنه والا لم يختص النهي بالقياس
ثالثها الاجماع المعلوم من سيرة العلماء في استنباطهم لانهم اتفقوا
على وجود اصل الطريق وان اختلفوا في تعيينه انه الخبر الصحيح الاعلائي
او المشهوري او ما يعتمد عليه والمتفق عند الاصحاب هكذا هذا ملخص كلامه
رفع مقامه نقلنا اكثره بالفاظه ولكنا نقول انه رتب مدعاه على مقدمات
سبعة لا بد من التكلم فيها فان تمت ثبت مدعاه الاولى بقاء التكليف
الفعلي بالاحكام الفرعية وهو ضروري الثانية نصب الشارع طرقا خاصة اليها
الثالثة تقييد الواقع بتلك الطرق على ما ذكره سيد الاستاد دام ظله
العالي والظاهر ان المقدمة الثالثة تنجز الواقع بتلك الطرق لا تقييد

تقييده

ذات الحكم الواقعي لانه مستلزم للتصويب وحاشاه عن ذلك الرابعة بقاء تلك
الطرق فيما بايدينا وعدم ذهابها من البين بحيث لا نصل اليها ايدينا اليوم
الخامسة عدم ثبوت الطريق العلمي الى تعيينها ولو بالاخذ بالقدر المتيقن السادسة
عدم جواز الرجوع الى الاحتياط وتعيينها بالعلم الاجمالي السابعة تعيين العمل
بالظن في مثله تعيين الطريق فقط وعدم جواز العمل بالظن في المسئلة الفرعية
وجميع تلك المقدمات سوى الاولى في محل المنع اما المقدمة الثانية فما ان يريد
بها وجوب نصب الطريق على الشارع او انها نصبها من باب التفضل فان اراد
الاول فلا نفهم سببه انه لا وجه لتوهم وجوبه على الله تعالى الا كونه لطفا يجب عليه تعالى
ولكن فيه ان القدر المسلم من اللطف الواجب انما هو تشريع الاحكام وانزال
الكتب وارسال الرسل ونصب الاوصياء لهم وتبليغ الاحكام الى المكلفين بالطريق
المتعارف واما لزوم نصب طريق آخر مثل الخبر الصحيح او غيره لعبد منعهم عن ظهور الامام
ع وتبليغه الاحكام فهو ليس من اللطف الواجب على الله تعالى لعدم قيام دليل عليه
ولئن شك في وجوبه لدفع بالاصل اي اصالة برائة ذمة النبي او الامام عليهما السلام
عن وجوب نصب الطريق الخاص للاحكام والحاصل انه يكفي في رد الاستدلال
احتمال عدم نصب الطريق الخاص للاحكام وارجاع امتثالها الى ما يحكم به
العقلاء وجرى عليه ديدنهم في امتثال احكام الملوك والموالي بعد العلم
نصب الطريق الخاص من العلم الحاصل من النقل المتواتر عن صاحب الحكم او
من اجماع جماعة من اصحابه على عمل خاص او الرجوع الى الظن الاطمينانى
الذي يسكن اليه النفس ويطلق عليه العلم عرفا ولو تنازلنا عن الغاء احتمال
الحكم او الامتثال بالعلم الاجمالي فان فقد الظن الاطميناني وتعذر الامتثال

الاجمالي

الاجمالي فالرجوع الى الظن الغير الاطميناني فان فقدوا الظن بالله تعالى قيل الامتثال بالاخذ
باحد طرفي الاحتمال فرارا عن المخالفة القطعية وان اراد الثاني ففيه
انه يتوقف على الاثبات ولا دليل عليه من الامور الثلثة المذكورة لا دلالة
في شيء منها اما الوجدان ففيه انه ليس من شانه الاثبات او الرد بالبرهان
فغاية ما يمكن ان يقال انا وجدنا انا لا نحكم بذلك واما النهي عن القياس فلا
دلالة فيه ايضا على ذلك لانه اما في مقابل العامة الذين كانوا يعملون بالقياس
ويزعمون الوصول الى حضرة الائمة عليهم السلام فهي عنه للدلالة على لزوم الرجوع
اليهم عليهم السلام في بيان الاحكام واثباتها فلا دلالة فيه على ان للشارع طريقا
آخر غير القياس واما في صدد بيان ان في العمل بالقياس تشبها بابليس وهو
مبغوض عند الله تعالى فلا دلالة فيه ايضا واما في صدد بيان عقول الناس قاصرة
عن ادراك الاحكام الشرعية وانها بعيدة عنها بمراحل فلا يمكن توكيلها
اليها كما يدل على كل واحد من هذه الوجوه اخبار النهي عن القياس ولا ريب انه
لا دلالة في شيء منها على ان هناك طرقا آخر للاحكام منصوبة من الشارع
واما الاجماع الذي ادعاه على اصل وجود الطريق وان اختلفوا في تعيينه
في تعيينه ففيه ان اراد انهم صرحوا بوجود اصل الطريق المجعول وانما
اختلفوا في تعيينه ففيه انه ثم وان كان على فرضه وقوعه نافعا له وكذا ان
اراد انهم اثبتوا الطريق بحيث يدل بالالتزام على ان المراد به هو ذلك المجعول
نظير التواتر المعنوي حيث ان المخبرين متفقون على وجه قدر مشترك
يدل خبر كل منهم عليه بالتضمن او الالتزام نظير الاخبار بوقائع امير المؤمنين
وحاتم فان ما نحن فيه ايضا لو كان كذلك لكان مجديا له ولكنه ليس كذلك

بل كل واحد منهم بصدد اثبات اصل الطريق بعد العلم بوجود الاحكام
يعني ان كلا منهم لما علم بوجود الاحكام صار بصدد استفسار الطريق وانه
هل لها طريق ام لا فبعد الفحص عن اصل الطريق ساعده الدليل على اثبات
طريق خاص ولا ريب انه لا يستلزم الاتفاق على اصل وجود الطريق لانه
نظير ما لو اخبر جماعة كثيرة بعدد التواتر باشياء مختلفة بحيث لا يكون
بينها قدر جامع مثل ان يخبر احدهم بموت زيد وآخر بمجيء عمرو وآخر
بركوب الامير وآخر بقدوم الحاج وآخر بفتح العسكر البلد الفلاني وهكذا
اذ لا ريب في عدم حصول القطع بوقوع شيء بل كل واحد منها خبر واحد
ولا ربط بينها بحيث يحصل من المجموع القطع بشيء فان قلت انكار
نصب الطريق مكابرة لانا نعلم بالضرورة بان ثبوت الحكم في الواقع
من دون طريق اليه محال غاية الامر دوران الامر بين كون الطريق هو الظن
الخاص وبين كونه مطلق الظن فاذا انسد باب العلم الى ذلك الطريق
قام الظن مقامه قلت ان اردت العلم الى ذلك الطريق قام الظن مقامه
في ثبوت الطريق المجعول فهو عند نا تام لانا لا نفهم منه الا انه لم نرد العلم بالاحكام
وان اردت ان الحكم لا بد له من طريق ولو طريقا موكولا الى ما عليه العقلاء
في اوامر الملوك والموالي مع امضاء الشارع فهو تام ولكنه لا يجديك لان
الكلام انما هو في ظن المجتهد في مقام الفتوى ولا ريب في انه لا يجوز
له الفتوى الا بعد الفحص عن الادلة وبعد الفحص ان ثبت عنده نصب
الطريق الخاص من الشارع بقدر الوفاء بمعظم الاحكام تعين العمل
به في مقام الفتوى وليس له ان يعمل بمطلق الظن لعدم تمامية مقدمة

من مقدماته

من مقدمات دليله وهو انسداد باب الظن الخاص وان لم يثبت عنده ذلك
تعين العمل بمطلق الظن وليس الطريق المنصوب ح ثابتا عنده فعلى هذا
لا يبقى للمجتهد في مقام الفتوى ان يعلم بثبوت اصل الطريق ويتردد الامر
عنده بين كونه هو الظن الخاص او مطلق الظن حتى يقوم الظن بالطريق
مقام العلم به نعم هو قبل مراجعة مظان الادلة يعلم ان للاحكام طريقا اما
الظن الخاص واما المطلق ولكن بعد الدقة يعلم انه لو كان الظن
الخاص موجودا لم يكن المطلق دليلا ولو لم يكن موجودا كان الظن المطلق هو
المرجع قطعا فهذا الدوران المتوهم يرتفع بعد الدقة والفحص و
الحاصل ان كلامك هذا مغالطة لانك فرضت الظن المطلق في عرض
الظن الخاص وقلت انا نقطع بثبوت دليل في الجملة اما هذا واما ذاك
وما تفطنت ان هذا الدوران بدوي بالنسبة الى المجتهد الجاهل
بالاحكام قبل الفحص وان الظن المطلق بالنسبة الى الظن الخاص كالاصل
بالنسبة الى الدليل هذا مضافا الى انه على فرض كون الطريق هو مطلق الظن
لا يتصور تعلق الشك بطريقيته لان طريقيته انما هي في حال الانسداد
والحاكم بها انما هو العقل ليس الا والحاكم لا يعقل ان يشك في حكم نفسه
فاما ان يحكم او لا يحكم لا انه يشك في انه حاكم ام لا واما المقدمة الثالثة
فهي ان الواقع مقيد بالطرق المنصوبة ففيها انا لو سلمنا اصل نصب
الطريق لكنا لا نسلم تقييد الواقع به لعدم الدليل عليه واما الوجوه الثلاثة
المتقدمة فهي على فرض تسليمها انما تدل على اصل النصب لا على التقييد
وذلك لان نصب الطريق اما من باب الانشاء او الامضاء وعلى الاول

اما على وجه الموضوعية او الطريقية وبعبارة اخرى تكشف عن اشتمالها
على مصلحة في عرض الواقع واما ان تدل على مجرد طريقيتها الى
الواقع وعلى وجه الطريقية فاما ان تشتمل على مصلحة تقتضي العمل
عليها والانقياد اليها كما عليه المشهور القائلون بالاجزاء وتم ما تعمل عليها
على انها هي الواقع واما ان لا تشتمل على مصلحة اصلا بل لم يلاحظ فيها
الا مجرد الطريقية وعليه فلا اجزاء فان ادعى الاول اي الانشاء
على وجه الموضوعية ففيه اولا منع الدلالة وثانيا انه وان كان على فرض
ثبوته مثبتا للمطلوب ولكنه تصويب باطل لان التصويب على ثلثة وجوه
كلها باطل بالاجماع احدها ان يكون الحكم مطلقا تابعا للامارات بحيث
لا يكون للجاهل مع قطع النظر عنها حكم اصلا ثانيها ان يكون الحكم
الفعلي تابعا لها بمعنى ان لله تعالى في كل واقعة حكما يشترك فيه العالم
والجاهل لولا قيام الامارة على خلافه بحيث يكون قيام الامارة المخالفة
مانعا عن فعلية ذلك الحكم اعني فعليته في مقام وجوده لا في مقام تنجزه
بحيث قامت الامارة على خلافه منعت عن فعليته انشائه ووجوده لكون
مصلحة الامارة غالبة على مصلحة الواقع فالحكم الواقعي فعلي في حق
غير الظان بخلافه وشأني في حقه بمعنى وجود المقتضي لذلك الانشاء
ووجوده لولا الظن على خلافه وهذا ايضا كالاول في عدم ثبوت الحكم
الواقعي للظان بخلافه لان الصفة المزاحمة بصفة اخرى لا تصير
منشأ الحكم ثالثها ان لا يكون للامارة القائمة على الواقعة تاثير في
الفعل الذي تضمنته الامارة حكمه ولا يحدث فيه مصلحة الا ان

العمل

العمل على طبق تلك الامارة والالتزام بها في مقام العمل على انها هي الواقع
وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعا عليها يشتمل عليها على مصلحة
فاوجبه الشارع وتلك المصلحة لا بد ان تكون مما ان يتدارك بها ما يفوت
من مصلحة الواقع لو كان الامر مع التمكن من العلم والا كان تفويتا لمصلحة
الواقع على المكلف مع تمكنه من ادراكها من غير تدارك وهو قبيح والفرق
بين هذا الوجه وسابقه مع وضوح ان الحكم الواقعي لم يكن موجودا في
صورة قيام الامارة على خلافه في الوجه السابق ولكنه موجود في الواقع
في هذا الوجه وله مصلحة ولكنها تتدارك في صورة قيام الامارة
على خلافها بمصلحة العمل على تلك الامارة فالحكم في هذا الوجه فعلي
في مقام الوجود وشأني في مقام التنجز اذا عرفت هذا فنقول لا يخفى ان
ما نحن فيه راجع الى الوجه الثالث هذا وثانيا انه على فرض تماميته مخالف
لمذهبه من القول بعدم الاجزاء في صورة كشف الخلاف فعكس الفاضل
القمي ره حيث انه مع انه قائل بطريقية الامارات قائل بالاجزاء وان ادعي
الثاني والثالث فهو وان كان غير بعيد ولكنه لا يثبت مطلوبه من التقييد
لان الانشاء على وجه الطريقية معناه جعل الامارة طريقا ومرآة عن
الواقع وان المطلوب الحقيقي هو الواقع ليس الا وكذا امضاء ما هو
طريق عند العقلاء لان المعتبرة عندهم انما تعتبر من باب مجرد الطريقية
وكونها مرآة من غير تقييد اصلا وهذا ما اجاب به سيدنا الاستاد دام
ظله العالي عن العلامة الثالثة مع توضيح مني ولكن يمكن دفعه بما اشرنا
اليه في مقام تعداد المقدمات من ان مراده تقييد تنجز الواقع

الامارات ٣٩

المقدمة

بالطرق المفروضة لا اصل انشاء الحكم الواقعي فلا يلزم التصويب بشيء من
وجوهه بل التحقيق على فرض تسليم سائر المقدمات التي منها نصب
طرق مخصوصة في زمان الانسداد للاحكام الواقعية والتكليف الفعلي
اي المنجز بالرجوع اليها في معرفة تلك الاحكام انه لابد من الالتزام بانه
لا تتنجز تلك الاحكام الا بمساعدة تلك الطرق لها فلو ساعد طريق
آخر غير العلم الى تلك الاحكام لم يجب على المكلف العمل به وان كان لو
اتى به اتى بالمطلوب الواقعي والمحبوب النفس الامري لان المفروض ان الحكم
الواقعي باق على ما كان عليه قبل الانسداد وانما عرض له عدم
التنجز والتحريك الفعلي ونحوه نعم لو فرض انفتاح باب العلم تعين تنجز
الواقع ايضا على ما هو مقتضى عدم تقييده واقعا بتلك الطرق وما
ذكرنا من عدم تنجز الواقع بمساعدة غير تلك الطرق نظير ما نقول
في عدم تنجزه بمساعدة القياس فالطرق التي لم يعتبرها الشارع
بمنزلة ما نهى عنه فكل ما ينفي الحجية نقول فيها ولعله الى ما ذكرنا ينظر
كلام شيخنا الاستاذ في جواب الدليل العقلي الذي استدل به الاخباريون
على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية من انا نعلم اجمالا
بمحرمات كثيرة يجب الاجتناب عنها والخروج عن عهدة تركها بمقتضى قوله
تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا وبعد مراجعة الادلة لا نقطع بالخروج عن ونحوه م
عهدة ترك جميع تلك المحرمات الواقعية على وجه اليقين بالاجتناب
او اليقين بعدم العقاب فلابد من اجتناب كل ما احتمل الحرمة لان
الاشتغال اليقيني يستدعي اليقين بالبراءة باتفاق المجتهدين والاخباريين

ثم

او ابراهيم

ثم الظاهر ان النقض فراجع لمدخلية ما ذكرناه في جواب شيخنا الاستاذ عن
شيخنا الاستاذ اولا يمنع تكليف غير القادر على تحصيل العلم الا بما ادى تعلق م
اليه الطرق الغير العلمية المنصوبة له فهو مكلف بالواقع بحسب تادية هذه الطرق
لا بالواقع من حيث هو ولا بمؤدى هذه الطرق من حيث هي حتى يلزم التصويب او
ما يشبهه لان ما ذكرنا هو المتحصل من ثبوت الاحكام الواقعية للعالم وغيره
وثبوت التكليف بالعمل بالطرق وتوضيحه في محله انتهى ما اردناه وانت خبير
بانه عين مفاد كلام صاحب الفصول فان اجريت ان تنسب التصويب الى
شيخنا الاستاذ والا فاحمل كلام صاحب الفصول على ما تحمل كلامه م
وكيف كان فعلى ما ذكرنا اذا كان الطريق المنصوب مطابقا للواقع تنجز الواقع
به وان فان لم ينكشف مخالفته للواقع كان المكلف معذورا ولزم على الشارع
تدارك ما فاته من مصلحة الواقع لو كان تقصيره حال الانفتاح و
تمكن المكلف من الوصول الى الواقع وان انكشف مخالفته للواقع لم يجز بل
الواقع كما هو مقتضى الطريقية وهو مطابق لمذهب المخطئة واذا انسد باب
العلم الى ذلك الطريق والواقع معا فهل يتعين الظن بذلك الطريق ام هو
والظن بالواقع سواء سيجيء الكلام فيه ان شاء الله تم فتلخص مما ذكرنا عدم ورود
شيء من الاجوبة الثلاثة على كلام الفصول اما الاول فلان الغاية من
نصب الطريق الخاص عند الانسداد عدم تنجز الواقع الا به فلذلك الدليل
على تقييد تنجز الواقع به واما الثاني فلانه لا يستلزم التصويب بوجه ما ثبت
ان مراده تقييد التنجز واما الثالث فلان المفروض عدم تقييد الواقع
وعدم الموضوعية الطريق فلا يستلزم الاجزاء حتى يكون مخالفا للمذهب

واما المقدمة الرابعة وهي ان تلك الطرق المنصوبة موجودة الآن فيما بايدينا
فيمكن منعها على فرض تسليم نصب الطرق وتقييد الواقع بها لانه يمكن ان يكون
الطريق هو الخبر الصحيح الاعلائي الذي زكي جميع سلسلة سنده بعدلين
على الوجه الشرعي لا بالظنون الرجالية ونحوها ولا ريب ان مثل ذلك
غير موجود في اخبارنا اصلا والعجب من صاحب الفصول صاحب هذه الطريقة
انه ذكر في مقام رد آية النبأ قال انه على فرض تماميته دلالة الآية على اعتبار
خبر العادل لا يجدي لعدم وجوده فيما بايدينا وقال في جواب اعتراض على نفسه
بانه يقوم الظن بخبر العادل مقام العلم به اذ لم يعد انسداد باب العلم به لابد من العمل
بالظن بالواقع والحال انه لا فرق بين ذلك وبين ما نحن فيه فلابد له على هذا
الاعتراض بالرجوع الى الظن بالواقع فيما نحن فيه ايضا اقول جميع ما ذكره في رد المقدمة
الرابعة انما ذكره سيدنا الاستاد ادام ظله تبعا لشيخنا الاستاذ في جواب
اصل المقدمة ويمكن دفع الجميع اما ما ذكره من امكان ان يكون الطريق المنصوب
غير موجود فيما بايدينا فغيره انه ادعى نصب الطريق فعلا للاحكام الفعلية
وانا مكلفون تكليفا فعليا بالرجوع الى ذلك الطريق فبعد تسليم نصب الطريق
الذي ادعاه لا يمكن ادعاء احتمال انه غير موجود فيما بايدينا لاستلزامه التكليف
بما لا يطاق واما ما ذكره في جواب اعتراضه على نفسه فيمكن الاعتراض عليه بانه
من باب الالزام على المستدل باية النبأ على حجية خبر العادل ولما كان مذهب
ذلك المستدل في دليل الانسداد ان النتيجة هي الظن بالواقع فلذا الزم
عليه بانه اذا انسد باب العلم الى خبر العادل فلابد من العمل بالظن بالواقع
على اعترافك فلا يجدي الاستدلال باية النبأ لامثال زماننا اصلا فتامل

جيدا

جيدا واما المقدمة الخامسة وهي بعد ثبوت الطريق لتعيين الطريق المنصوب
فممنوعة على تقدير تسليم تمامية المقدمات المذكورة اذ يمكن تعيينه بالاخذ
بالقدر المتيقن لان الظنون ليست في مرتبة واحدة لوجود القدر المتيقن في البين
وهو الخبر الصحيح الاعلائي الذي زكي جميع رواته بالطريق الشرعي مع قبول الاصحاب
ما لو ثوق بصدوره اذ لا يمكن ان يكون الشهرة في الفتوى او الظنية منصوبة ولا
يكون الصحيح المزبور منصوبا قطعا فان وفى باتمام الفقه فهو والا يتعدى
الى مرتبة دونها وهي الفاقدة لبعض القيود المذكورة وهكذا ما دام التمكن
من التعيين باقيا لا يمكن الرجوع الى الظن واما المقدمة السادسة وهي
عدم جواز الرجوع الى الاحتياط في تعيين الطرق المنصوبة بالعلم الاجمالي
فهي ايضا ممنوعة على فرض تسليم ما تقدم لان العقل يحكم بالاحتياط مع تعذر
العلم التفصيلي ووجوب العمل بكل ما يحتمل ان يكون من الطرق المنصوبة مثل
الشهرة المحصلة ولا دليل على عدم جواز الرجوع اليه ولا ما نعه منه سوى ان
غير صالح لما نعيته منها منع جريان قاعدة الاشتغال هنا لكون ما عدا الواجب
العمل من الطرق محرم العمل فيصير ما نحن فيه من قبيل دوران الامر بين محذورين
ولا ريب انه ليس مجرى تلك القاعدة وفيه انه ان اراد انه حرام ذاتي ففيه
ما سيجيء ان شاء الله تعالى في اشكال خروج القياس على تقرير الحكومة من انه ليس حرام
ذاتي في العمل بالطريق حتى الطرق المنهي عنها بالخصوص كالقياس وان اراد
انه حرام تشريعي ففيه ان التشريع ادخال ما ليس من الدين في الدين بقصد
انه من الدين واين هذا من الاحتياط لانه العمل بما يحتمل ان يكون من
الدين برجاء انه من الدين فلا يصدق عليه عنوان التشريع كما عرفت مرارا

عدم م

ومنها انه ربما يحتمل في مورد قيام الطريق المحتمل الى اباحة فعل وحرمته الذاتية
فلا يمكن الاحتياط لانه يحتمل فيه احتمال الحرمة الذاتية وهو ايضا فاسد لان
هذا الاحتمال مدفوع باصالة البرائة ودعوى بطلان اصالة البرائة بمقتضى
المقدمات مدفوعة بان القدر الذي يبطل بمقتضاها هو ما كان في مقابل الظن
الذي يلزم من العمل به رفع اليد عن الظن واما بعد البناء على اعتبار الظن فكل
مورد يحتمل فيه التكليف من غير قيام الظن ليس فهو مجرى اصالة البرائة من غير
اشكال اصلا هذا ما ذكره سيدنا الاستاد دام ظله العالي وانت خبير بما فيه لانه
انما يتم بعدما يثبت اعتبار الظن والحال انه لا يثبت الا بعد تمامية هذا
الوجه بالتمسك بعدم تمامية مقدمات المهملة وتماميته موقوفة على عدم المانع من جريان
قاعدة الاحتياط ولا ريب ان احتمال الحرمة الذاتية مانع ولا يمكن نفيه
باصالة البرائة اذ لم يثبت بعد كون الظن حجة حتى يرجع في موارد فقده الى
الاصول والتحقيق في الجواب ان يقال ان الكلام في هذه المقدمة لما كان على
فرض تسليم المقدمات المذكورة التي منها تقييد الواقع او تقييد تنجزه بالطريق
فمجرد احتمال الحرمة الذاتية ما لم يقم عليها طريق لا يصير منشأ الحكم اصلا
اذ المفروض ان الواقع مقيد فالحكم لم يثبت على هذا الجاهل الذي قامت
الامارة على اباحته ما احتمل حرمته وليس ايضا مجرى اصالة البرائة لانها انما
تجري في مورد الشك في الحكم لا في مورد القطع بالعدم وقد عرفت ان الجاهل
المذكور انه قاطع بالعدم ومما ذكر يظهر ما في كلام شيخنا الاستاد في جواب
الرابع من استدلال صاحب الفصول في المقام من انه اذا كان الطريق مخالفا
للاحتياط او الاستصحاب المثبت للتكليف ثم يعمل بهما لا بالاحتياط في الطريق

عنده انه لم يتنجز فهو قاطع لعدم الحرمة وليس مقتضى الاحتياط ترك ما احتمل حرمته

اخام

وذلك لما عرفت من انه ليس الحكم الواقعي موجودا او منجزا ما لم يقم الطريق المنصوب
عليه فضلا عما اذا قام على خلافه فاذا قامت امارة على عدم وجوب السورة ولكن
مقتضى الاحتياط في المسئلة الفرعية الاتيان بها في نقول انها لو كانت
واجبة في الواقع فانما تجب على العالم واما في حق هذا الجاهل الذي قام
الامارة على عدم وجوبها فلا تجب اصلا او لا تتنجز فهو قاطع لعدم التكليف
فعلا فلا مجرى للاحتياط اصلا ومنها ان الاحتياط بالعمل بجميع الطرق
المحتملة للنصب معارض بالايات والاخبار الناهية عن العمل بالظن والجواب
انه انما يتم على القول بكون مؤداها حرمة العمل به ذاتا وقد عرفت ان مؤداها
ليس الا حرمة التشريعية او لاجل اداءه الى مخالفة الواقع الاولي او الثانوي
الذي هو مؤدى الاصول اللفظية او العملية وشيء منهما لا يلزم في المقام اما
التشريع فقد عرفت عدم لزومه واما مخالفة الواقع الاولي فلان المفروض
تقييده او تقييد تنجزه بقيام الطريق واما مخالفة الاصول اللفظية فهي ايضا
لا تلزم مع العلم الاجمالي بارادة خلاف ظواهرها ووجود المخصص والمقيد و
القرينة في الامارات المحتملة للنصب واما مخالفة الاصول العملية فلان النافية
للتكليف منها مع العلم الاجمالي بالتكاليف في ضمن الطرق المحتملة للنصب مع العلم
الاجمالي بوجود المنصوب فيما بينها لا اعتبار بها والمثبتة للتكليف
ايضا كذلك بملاحظة ما حققناه ان تقييد الواقع بالطرق مستلزم لعدم
كون المكلف مكلفا بالواقع من حيث هو فكيف يصير مكلفا بالعمل بالاصول
المثبتة للتكليف ومنها ان مؤدى الطريق قد يكون اباحة وقد يكون استحبابا
او كراهة فكيف يحكم بوجوب العمل بكل طريق محتمل المنصوبية من باب الاحتياط

والجواب ان المراد وجوب تطبيق العمل عليه ان واجبا فواجبا وان مستحبا فمستحبا وهكذا
لان المراد وجوب الاعتقاد باستحبابه او اباحته وهكذا لان ذلك انما يناسب
الاصول الاعتقادية ولا دخل له في العمل ولا ريب في ان الاحتياط متكفل لبيان حكم العمل
وكيف كان فالمراد ان العمل وان كان مستحبا الا انه حين يأتي به يجب ان يأتي
به بداعي الاستحباب نظيره ان النافلة يجوز تركها ولا يجوز ترك الوضوء
لاجلها والاولى في الجواب ان المراد وجوب الاتيان بالاستحباب او الاباحة
وهكذا اذ لو اريد بالوجوب في الجواب الاول مثل وجوب الوضوء للنافلة
كان بعيدا من معنى الاحتياط لان الوجوب المتعلق بالاحتياط تكليفي وهذا
ارشادي عند الوجوب المذكور شرطي ومنها ان وجوب الاحتياط مفروغ
عن بطلانه كسائر الاصول العملية وعدم تعرض المستدل لها انما هو لذلك و
ذلك لقيام الاجماع على عدم وجوبه واستلزامه للعسر والحرج وفيه ان الاجماع
على فرض تسليمه انما انعقد على بطلان الاحتياط في الفروع دون الطرق
والعسر والحرج ايضا كذلك لان كثيرا من الطرق المحتملة للنصب نافية للتكليف
فلا يلزم من العمل بجميعها عسر وحرج بخلاف الفروع لان الاحتياط فيها انما
هو باتيان جميع المحتملات مظنونها ومشكوكها وموهومها وهو موجب للعسر واما
المقدمة السابعة وهي الملازمة بين تلك المقدمات على فرض التمامية و
بين النتيجة وهي تعيين العمل بالظن في تعيين الطرق فقط وعدم جواز
العمل بالظن في المسئلة الفرعية فقال سيدنا الاستاد دام ظله العالي انها
ايضا ممنوعة لان الطرق المنصوبة اما ان يكون في حال الانفتاح واما في حال
الانسداد فعلى الاول يكون الطريق في عرض الواقع بحيث يكون المكلف مخيرا

بين الرجوع الى ذلك الطريق وبين تحصيل العلم بالواقع لان الفرض ان
مؤدى ذلك الطريق مشتمل على مصلحة في عرض الواقع فذلك الطريق
في عرض نفس الواقع لا انه في عرض العلم بالواقع فعلى هذا اذا تمكن من
العلم بالطريق والواقع كليهما تخير بينهما واذا انسد باب العلم بهما قام
الظن مقام العلم فيهما معا ايضا ولعل منشأ توهمه تخيل ان ذلك الطريق
في عرض العلم بالواقع لا نفس الواقع فكانه وجب علينا العمل بالطريق
سواء علمنا بالواقع ام لا فح لا يعقل ان يقال انه تقوم الظن بالعلم مقام
العلم بالعلم بل يتعين الظن بالطريق بعد تعذر العلم به وبالواقع ولم يتفطن
ان الطريق المنصوب في عرض نفس الواقع اذ لم يقل احد بجواز العمل بالطريق
وان علم بالواقع وكان على خلافه بان كان مخيرا بين العمل بالواقع المعلوم
وبين العمل بالطريق وترك الواقع بل القدر الذي يمكن قبوله هو تخيير
الجاهل بين تحصيل الطريق وبين تحصيل الواقع فح اذا تمكن من تحصيلهما
تخير بينهما واذا تمكن من احدهما فقط تعين هو واذا انسد باب العلم اليهما
يقوم الظن مقام العلم فيهما وعلى الثاني وهو ان يكون منصوبا في حال الانسداد
مع انه يمكن من اصل المنع لهذا القسم عليه اصلا ايضا لا ريب في ان كيفية نصب
الطريق هي انه لو لم يتمكن المكلف من الوصول الى خدمة الامام لزمه الرجوع
الى خبر العادل مثلا لا ان تكليفه الرجوع الى خبر العادل والواقع غير
مطلوب بحيث لو فرض حصول العلم به من متواتر ونحوه لم يمكنه العمل به
اذ لم يقل بذلك احد حتى ان هذا القائل ايضا لا يرضى بان يلتزم
ذلك ولا ريب ايضا ان كيفية نصبه ليست بان الطريق هو خبر العادل

يق

الطريقين

سواء علمت به ام لا او لا لزوم كونه ظنا خاصا ولو في صورة تحصيله بالظن والحال
ان هذا القائل بزيل اثبات اعتباره حجة عند الانسداد بدليل الانسداد فالطريق
المجعول عند الانسداد هو خبر العادل مثلا من غير ذلك التعميم فان علم به والا
قام الظن به مقام العلم به كما ان الظن بالواقع يقوم مقام العلم به لما عرفت
من عدم رفع اليد عن الواقع بالمرة غاية الامر ان الشارع نصب لنا طريقا
الى الواقع لتسهيل الامر علينا فالعقل يحكم بانك ان تتمكن من الواقع فاعمل
به وان تتمكن من ذلك الطريق ولم تتمكن من الواقع فاعمل بذلك الطريق
ولا تعمل بظن الواقع لانه يحصل من العمل بذلك الطريق القطع بالبراءة
بخلاف العمل بظن الواقع اذ لا يحصل منه الا الظن بالبراءة وان لم تتمكن
من شيء منهما فالظن يقوم مقام العلم في كل منهما انتهى كلامه زيد اكرامه
اقول تسليم المقدمات المذكورة التي من جملتها نصب الطرق المخصوصة وتقييد الواقع
على ما فهمه ام ظله من كلامه وا ورد عليه بانه تصويب باطل بالاجماع و
عدم امكان تعيينها بالعلم التفصيلي ولا الاجمالي ومنع استلزامه للتنجيز
وهو وجوب العمل بالظن بالطريق فقط عجيب من غير فرق بين كون الدليل
منصوبا لحال الانفتاح او الانسداد او الاعم اذ لازم ذلك عدم
مطلوبية الواقع من حيث هو بل وكذا على ما حملنا كلامه عليه من تقييد
تنجز الواقع لان ظاهر كلامه نصب الطرق ومطلوبيتها فعلا في زماننا
هذا ولا ريب انه لا تنجز التكليف ح الا بمساعدة الطريق المخصوصة و
الظن بالواقع ليس من تلك الطرق حتى يتنجز به الواقع فقوله دام ظله
لان تكليفنا الرجوع الى خبر العادل مثلا او الواقع غير مطلوب بحيث لو فرض

حصول العلم به فلان هذا الفرض يوجب انقلاب الموضوع اذ لا يزيد بانسداد
باب العلم الا عدم التمكن من العلم بالاحكام ولو من جهة التواتر او القرائن
لا في زمان غيبة الامام وان تمكن من العلم بسبب التواتر ونحوه وكيف
كان فالعمدة في رد الاستدلال منع اصل النصب مثل منع التقييد
ثم منع بطلان الاحتياط ولقد اجاد شيخنا الاستاذ دام ظله حيث اعترف
بالتنجيز على فرض التقييد ولكنه منع التقييد وبنى جوابه الخامس الذي
هو منع كون النتيجة خصوص الظن بالطريق ايضا على عدم ارادته التقييد
نعم قال في اخر هذا الجواب وكان المستدل توهم ان مجرد نصب الطريق
ولو مع عروض الاشتباه موجب لصرف التكليف عن الواقع الى العمل
بمؤدى الطريق كما ينبئ عنه قوله وحاصل القطعين الى امر واحد الخ
والحاصل ان تسليم التقييد وسائر المقدمات ومنع النتيجة مما يحكم
البديهة العقل بفساده فالتحقيق في الجواب ما ذكرنا فان قلت ان الظن
بالطريق اولى من الظن بالواقع لان الظن بالطريق يستلزم الظن
بالواقع دون العكس ففي الاول مراعاة على التكليف وفي الثاني من واحد
قلت ان تلك زيادات حجية الظن بالطريق ولو كان على خلاف الواقع
فمادة الاجتماع في المستفيض خارج عن محل النزاع مضافا الى ان الظن
بالطريق لا يستلزم الظن بالواقع كيف والطريق قد يكون قطعيا مع انه لا يفيد
الظن بالواقع بل الظن بخلافه فان قلت ان المستفاد من استقراء
جعل الطريق في الشرع هو عدم الاعتبار بظن الواقع بل المعتبر انما هو
بظن الطريق كما في قول المجتهد بالنسبة الى المقلد كما اذا قلنا بتعيين

1

الاعلم فمع انسداد باب العلم الى قول المجتهد او الاعلم لا بد من اعمال الظن
في الطريق وهو قول المجتهد او الاعلم لا بد من اعمال الظن في الطريق وهو
لا في الواقع بان يعمل بكل ما يظن انه حكم الله تعالى وكذا القاضي لا بد له بعد
انسداد باب العلم الى الطرق المجعولة للقضاء وهي البينات والايمان
ونحوهما من اعمال الظن في الطريق ولهذا يعمل به في مقام تعارض
البينتين فيقدم الاعدل او الداخل او الخارج ولا يعمل بظنه المتعلق
بالواقع قلت قياس ما نحن فيه بامثال تلك المقامات قياس مع الفارق
وذلك لان المقلد مثلا لا ربط بين ظنونه المتعلقة بالواقع وبين الواقع
اصلا كما تراهم يقولون في قوله تعالى خر موسى صعقا انه غلط بل لا بد
ان يكون خر عيسى اذ ليس لموسى حمار بل انما هو لعيسى وكذا للمجتهد
في مقام القضاء لا ربط اذ ربما يظن ان المال لزيد بواسطة حسن ارادة
قرابته او عداوته مع عمرو او غير ذلك مع ان المال في الواقع لعمرو
فلا يمكن ان يكل الامر القضاء الى ظنه بخلاف ما نحن فيه فان الظن
بالواقع والظن بالطريق سيان بالنسبة الى ظن المجتهد كما عرفت
فلو فرض تساوي ظن المقلد والقاضي المتعلق بالواقع لظنهما المتعلق
بالطريق لقلنا بكونهما مخيرين بل لو كان ظنهما المتعلق بالواقع اقرب
الى الاصابة من المتعلق بالطريق لقلنا بتعيين عملهما به الوجه الثاني
ما ذكره الشيخ محمد تقي ره في حاشيته على المعالم من انه لا ريب في كوننا
مكلفين بالاحكام الشرعية ولم يسقط عنا التكليف بالاحكام الشرعية
في الجملة وان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم

اذ ليس بين ظنونه وبين متعلقاتها في مقام القضاء ح

المكلف بان يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكليف
عنا سواء حصل العلم منه باداء الواقع او لا حسبما مر تفصيل القول
فيه وح فنقول ان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع
فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة وان انسد علينا سبيل العلم به
كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه اذ هو الاقرب الى العلم به
فيتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد
سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن باداء الواقع
كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن وبينهما بون بعيد اذ المعتبر في
الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة بقيام دليل ظني على حجيته سواء
حصل منه الظن باداء الواقع او لا وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول
الظن بالبراءة في حكم الشارع اذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع الظن
باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد النهي عن اتباع الظن
فاذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى العقل يلزم اعتبار امر اخر يظن
معه رضاء المكلف بالعمل به وليس ذلك الا الدليل الظني الدال
على حجيته فكل طريق قام ظن على حجيته عند الشارع يكون حجة دون ما
لم يقم عليه انتهى بالفاظه وفيه اولا ان كون الواجب اولا هو تحصيل
العلم بتفريغ الذمة خلاف المشهور بين العلماء من بطلان العمل لو
اتى به بقصد الفرار عن العقاب او بقصد دخول الجنة وانه
عبادة العبيد والاجراء وان عبادة الاحرار هو الاتيان بقصد
تحصيل مطلوب الشارع لانه اهل للامتثال كما قال امير المؤمنين عليه السلم

لانی ما عبدتك خوفا من نارك ولا طمعا فی جنتك بل وجدتك اهلا
للعبادة فعبدتك فالواجب علينا اولا هو تحصيل العلم باداء المطلوب
الواقعی دون تفريغ الذمة هذا ما اجاب سيدنا الاستاد دام ظله
العالی ويمكن دفعه بانه لا منافاة بين كون الواجب هو تحصيل العلم
بتفريغ الذمة وبين وجوب الاتيان بقصد تحصيل مطلوب الشارع
لانه اهل للامتثال وذلك لانه ايضا تفريغ الذمة عما اشتغلت به من
تكاليفه وهو ايضا مطلوبه فلا منافاة بينه وبين عبادة الاحرار
لان تفريغ الذمة لا يستلزم كونه خوفا من النار او طمعا فی الجنة وثانيا
ان حصول التفريغ اولا انما هو باداء المطلوب الواقعی وانما يحصل بالعمل
بمؤدى الطريق المجعول بواسطة ان الشارع جعل مؤداه الواقع ورتب
احكام الواقع على مؤداه فحصول تفريغ الذمة به انما هو لاجل
انه واقع جعلی فلا وجه لجعل مناط تفريغ الذمة هو مؤدى الطريق من
حيث هو والغاء نفس الواقع وثالثا ان تفريغ الذمة كما يحصل باتيان
مؤدى الطريق المجعول كذلك يحصل باتيان الواقع وذلك لوقوع كل منهما
متعلقا للتكليف فذمة المكلف مشغولة بكل منهما ففی صورة العلم بهما
يحصل تفريغ الذمة بكل منهما ويتخير المكلف بين الاخذ بايهما شاء
وفی صورة انسداد باب العلم يقوم الظن بهما مقام العلم فبذلك ظهر
بطلان قوله وفی الوجه الثانی لا يلزم حصول الظن بالبراءة فی حكم الشارع
الخ واما ما ذكره فی وجه عدم لزوم حصول الظن بالبراءة من قوله اذ لا يستلزم
مجرد الظن بالواقع الظن باكتفاء المكلف بذلك الظن فی العمل سيما بعد النهی

اصل م

عن

عن اتباع الظن فقد عرفت انه كما لا يستلزم مجرد الظن بالواقع الظن باكتفاء المكلف
بذلك الظن كذلك لا يستلزم الظن بالطريق الظن باكتفاء المكلف بذلك
الظن اذ لم يقم دليل على اعتبار ظن الطريق وقد عرفت ان كلا منهما يستلزم
الظن بالبراءة واما النهی عن اتباع الظن فهو مشترك الورود لانه كما يوجب
عدم حصول الظن باكتفاء المكلف بظن الواقع كذلك يوجبه فی ظن الطريق
وكيف كان فی الظن بالواقع ولو حصل من القياس يحصل الظن بتفريغ
الذمة الا انه يقطع فی مثل القياس بعدم رضاء الشارع بهذا التفريغ
وفی الظن المشكوك الاعتبار يشك فی الرضاء وبعد عدم الا انه بعد انسداد
باب العلم يحكم العقل بوجوب العمل بالظن مطلقا سواء تعلق بالطريق ام بالواقع
لانه يحصل الفراغ بكل منهما اذ الطريق اقرب الى الواقع الواقعی او الجعلی
من الظن واما اشكال خروج القياس فمع انه وارد على هذا القائل ايضا
سيأتی دفعه ان شاء الله فالفرق بين الظن المتعلق بالطريق وبين المتعلق بالواقع
والقول بانه يحصل من الاول الظن بتفريغ الذمة دون الثانی تحكم واما
القائلون باختصاص النتيجة بالفروع فقد استدلوا له ايضا بوجهين
الاول عدم جريان مقدمات دليل الانسداد فی الاصول اما المقدمة الاولى
وهی بقاء التكليف وهو الذی جعلوه هؤلاء اولى المقدمات وقرروه
بانا نعلم بالضرورة ان الله تعالى ارسل رسولا وانزل كتابا وجعل احكاما
فی كل واقعة حكم وقد بلغهما الرسول صلى الله عليه وآله فلا ان بقاء التكليف
بهذا المعنى اى اصل جعله وتشريعه انما هو فی الفروع وذلك لان الضروريات
فی الفروع ايضا لان العامة منعوا منه فی غير دليل الكتاب والسنة لو

ع

الاجماع

ان الحكم فی غير دليلها موكول الى رای المجتهد بل بعض الخاصة ايضا خص الجعل بما
يعم به البلوى لا جعل الحكم فی كل واقعة واقعة ليس ضروريا عندنا لانه
انما ثبت بالاخبار والحاصل ان جعل الاحكام وبقائها لو سلم فانما هو
فی الفروع اعنی الاحكام الواقعية لافعال المكلفين لا فی الاصول اعنی الاحكام
الظاهرية لعدم الدليل على ذلك سلمنا المقدمة الاولى ولكنا نمنع المقدمة
الثانية اعنی انسداد باب العلم الى الاحكام الظاهرية اعنی الطرق المجعولة
اعنی المسائل الاصولية وذلك لان نصف الاصول من قبيل المسائل اللغوية و
مباحث الالفاظ وذلك من اوائل الاصول الى مبحث الاجماع ولا ريب ان اصالة
الحقيقة بالنسبة الى تشخيص المرادات والتبادر بالنسبة الى تشخيص الاوضاع
مقطوع الاعتبار ثم الاصول العملية وهی اصل البراءة والاحتياط والاستصحاب
والتخيير من احكام العقل المستقل ولئن قلنا ان اعتبار الاستصحاب ليس من
العقل بل من الاخبار فلا ريب ان الاخبار الواردة فيه متواترة معنى و
الاجماع المحقق ايضا قطعی الاعتبار وكذا الكتاب والسنة المتواترة
فباب العلم بالنسبة الى جميع ما ذكر مفتوح فلم يبق الا امارات مثل الخبر الواحد
والاجماع المنقول والشهرة ونحوها وما كان من هذه يفيد الظن بالواقع
فان اعتباره من اصل دليل الانسداد الجاری فی الفروع الذی هو
مسلم عندنا فلم يبق الا ما كان مؤداه مخالفا للظن بالواقع ولا ريب انه
بالنسبة الى مسائل الاصول اقل قليل فلم يتحقق الانسداد الغالبی الذی
هو المناط لاعتبار مطلق الظن سلمنا المقدمة الثانية ولكنا نمنع بطلان
الاحتياط بالعمل بالطرق المظنونة الاعتبار ومشكوكه وموهومه لمنع

الاجماع

الاجماع على بطلانه وكذا العسر لوجهين الاول ان المشهور عدم حجية الظن فی الاصول
فلو قلنا بحجية الظن فی الاصول لزم منه عدم حجية حصول الظن به من الشهرة
وما يلزم من فرض وجوده عدمه فهو باطل والجواب عن الوجه الاول المنع
من عدم جريان دليل الانسداد لوجوه الاول بان يقال اما جريان المقدمة
الاولى فبيانه انه لا ريب فی جعل الاحكام الواقعية على مذهب الامامية
بالنسبة الى جميع الوقائع حتى ارش الخدش كما ثبت ذلك لنا بالاخبار من
غير اختصاص بما يعم به البلوى وكذا الاحكام الظاهرية اذ لا ريب فی ان باب
العلم الى الاحكام الواقعية كان منسدا غالبا من زمن النبی صلى الله عليه وآله
الى زماننا هذا فلا بد لها من طرق اما مجعولة واما مقررة ممضاة ولا
ريب ان الطرق كلها سواء كانت مما جعلها الشارع ام مما قررها
وامضاها بعد بناء العقلاء عليها من الاحكام الظاهرية فانكارها
مكابرة واما ما مر فی جواب صاحب الفصول من منع نصب الطريق فانما
هو بالنسبة الى خصوص الجعل والا فالطرق التی كان البناء عليها وامضاها
الشارع مما لا مجال لانكارها فثبت بذلك المقدمة الاولى اعنی بقاء التكليف
ای الاحكام الظاهرية التی هی من طرق الاحكام الواقعية والظاهرية
بعد انضمامهما لانهما جميعا احكام الله فلا بد من ملاحظتهما معا فاذا انسد
باب العلم اليهما انسدادا غالبيا فلا ريب فی بطلان الاحتياط ايضا فثبت
تمامية المقدمة الثانية والثالثة ايضا فان قلت لا وجه لضم الاحكام
الظاهرية الى الواقعية واجراء دليل الانسداد الواحد فيهما معا لان
علم الاصول والفقه علمان متباينان لاختصاص الاصول بعمل المجتهد

فی تقول الطريق فی الانسداد الاحكام بالنسبة الى الاحكام الواقعية

وعموم الفقه للمقلد ايضا في جريان دليل الانسداد في الفقه لثبوت الانسداد الغالبي ولا يجري في الاصول قلنا نعم ولكن مناط حكم العقل بوجوب العمل بالظن وهو وجوب اطاعة احكام الله تعالى موجود فيهما وعدم الثمر كان فيه وان افترقا موضوعا كما ان المسائل الفقهية ايضا متفرقة مثل العبادات والمعاملات مثلا مع انه يكفي فيهما جميعا دليل انسداد واحد نعم لو كان خصوصية في علم الفقه بامكان العلم الاجمالي مختصا به كان لما ذكروجه كما في قطيع غنم بعضها ابيض وبعضها اسود وعلمنا اجمالا بحرمة بعض السود فلا وجه لضم البيض اليها في مقام الامتثال بخلاف ما لو علمنا اجمالا بحرمة واحد مردد بين الابيض والاسود اذ لا ريب ح في الحاجة الى الضم ولا ريب ان ما نحن فيه من قبيل الثاني ويشهد عليه انا لو عزلنا طائفة من الفقه وضممنا الى الباقي مسائل الاصول كان العلم الاجمالي باقيا فلا بد من اجراء دليل الانسداد الواحد فيهما معا ولكن ما ذكرنا انما هو على المختار من تقرير دليل الانسداد على وجه الحكومة وان التنجيز كلية واما على الكشف فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن وهو الفقه ويحتاج التعميم الى المتمم الثاني انه لا فرق بين علم الاصول والفقه من الحيثية التي نحن بصددها لان الموضوع في كل واحد منهما عمل المكلف لان الحكم هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من غير فرق بين الحكم الواقعي والظاهري غاية الامر ان موضوع الاصول عمل المكلف الخاص وهو المجتهد وموضوع الفقه عمل مطلق المكلف و هذا لا يوجب التاثير في عدم جريان دليل الانسداد في الاصول وكذا كون

البحث

البحث في الاصول عن الحجية وعدمها لان ذلك من الاحكام المنتزعة من الاحكام التكليفية وليست مجعولة للشارع حتى يوجب الفرق بين الاصول والفقه في الحقيقة على ما يجري دليل الانسداد فيه مثل مسائل الفقه الثالث ان الطرق بدل عن الواقع اما انشاء واما امضاء فكما انها بدل عنه في صورة العلم بمعنى ان العلم بالطريق بدل عن العلم بالواقع فكذا في صورة الظن فالظن بالطريق بدل عن الظن بالواقع فاجراء دليل الانسداد في الفقه عن اجرائه في الاصول ويرد عليه ان غاية ما ثبت بدلية الطرق عن الواقع بجعل الشارع واما بدلية العلم بها او الظن بها عن العلم بالواقع او الظن به فلا نعم في صورة العلم بها لما كانت تلك الطرق المجعولة منكشفة عند العالم حاضرة موجودة عنده والمفروض انها بمنزلة الواقع فلا يجب لمرعى العمل بها لان العلم معتبر عقلا وشرعا واما في صورة الظن بها فان ثبت اعتبار الظن المتعلق بها فكذلك لان معنى اعتبار الظن وجوب تنزيل مؤداه منزلة الواقع فكان الطرق منكشفة عنده بالعلم فوجوب العمل بها في شيء من صورتي العلم والظن المعتبر ليس بواسطة كون العلم بها او الظن بدلا عن العلم او الظن بالواقع بل بواسطة اعتبار نفسها وانكشافها المعتبر فعلى هذا اذا انكشف بمطلق الظن فان ثبت اعتبار مطلق الظن المتعلق بها ولو بجريان دليل الانسداد الجاري في الاصول والفقه معا او في الفقه فقط كان انكشافها الظني بالظن المطلق بمنزلة انكشاف الواقع كذلك والا كان كلا انكشاف لما قلنا انه لم يثبت كون الظن بالطرق بدلا عن الظن بالواقع فاذا ثبت اعتبار

يعني

الظن المطلق بالواقع بدليل الانسداد الجاري في الفقه لم يثبت اعتباره في الاصول ولم يغن الجريان في الفقه عن الجريان في الاصول اللهم الا ان يكون مراده ان الدليل الجاري في الفقه ينتج ان الظن سواء تعلق بالواقع ام بالطريق يقوم مقام العلم فكما ان العلم المتعلق بكل من الواقع والطريق كان موجبا لحصول الامتثال على فرض العمل بهما فكذلك الظن المتعلق بهما فالظن بالطريق في عرض الظن بالواقع عند الانسداد بحكم العقل ولا ريب ان الكلام في البدلية لا يخلو عن مسامحة لان ما ثبت في البدلية هو نفس مؤدى الطريق لا الظن المتعلق بالطريق والامر سهل والجواب عن الوجه الثاني اولا يمنع الشهرة على عدم حجية الظن في الاصول بعد انسداد باب العلم لان المسئلة من المستحدثات و ثانيا على فرض التسليم فانما هي شهرة بين ارباب الظنون الخاصة لاجل بناء الشهرة على الظنون الخاصة كالخبار الاحاد والاجماع المنقول وحيث ان المتبع فيها الادلة الخاصة وكان مستندهم كالاجماع والسيرة على حجية اخبار الاحاد مختصة بالمسائل الفرعية بقيت المسائل الاصولية تحت اصالة حرمة العمل بالظن ولم يعلم بل لم يظن من مذهبهم الفرق بين الفروع والاصول بناء على مقدمات دليل الانسداد واقتضاء العقل كفاية الخروج الظني عن عهدة التكاليف الواقعية وثالثا على فرض تسليم قيام الشهرة على عدم الحجية على تقدير الانسداد كما نقول هذه المسئلة اعني كون مقتضى دليل الانسداد هو العمل بالظن مطلقا او في خصوص الفروع عقلية والشهرة انما تفيد الظن في المسائل التوقيفية نعم على القول بالكشف كما سيجيء يمكن ان يحصل الظن من الشهرة حينئذ بعدم جعل الشارع المتعلق الظن

بالمسائل الاصولية لان جعل الشارع من المسائل التوقيفية ورابعا ان حصول الظن بعدم الحجية مع تسليم دلالة دليل الانسداد على الحجية لا يجتمعان فتسليم دلالة دليل الانسداد يمنع من حصول الظن من الشهرة بعدم الحجية لان مقتضاه القطع بالحجية فكيف يجتمع مع الظن بعدم الحجية وخامسا سلمنا حصول الظن لكن غاية الامر دخول المسئلة فيما سيجيء انشاء الله تعالى من قيام الظن على عدم حجية ظن و ستعرف التحقيق فيه انشاء الله تعالى الامر الثاني وهو اهم الامور في هذا الباب ان نتيجة دليل الانسداد على فرض تمامية جميع مقدماته هل هي مهملة او كلية ام مهملة في قوة الجزئية اختلفوا فيها على قولين ومبنى هذا الاختلاف ان بعد ملاحظة تلك المقدمات هل العقل يحكم وينشئ حجية مطلق الظن او يكشف ويدرك ان الشارع جعل طريقا الى الاحكام عند انسداد باب العلم اليها وبعبارة اخصر هل النتيجة من باب الحكومة او من باب الكشف فمبنى القول الاول هو الاول ومبنى الثاني هو الثاني ويظهر الثمرة بين القولين في عموم اعتبار مطلق الظن بالنسبة الى الاسباب والمراتب على القول الاول وعدمه على الثاني بل لو احتيج الى التعميم فلا بد من احد المعممات الاتية انشاء الله تعالى واما بالنسبة الى الموارد فهو عام على القولين بمعنى انه بعد جريان دليل الانسداد في امر من الامور الستة المتقدمة اعني الفقه واصول الفقه والاصول الاعتقادية والموضوعات الصرفة والموضوعات المستنبطة والمسائل المشتبهة بين كونها احد هذه الامور لا فرق بين شيء من موارده بل يجري في كلها ويصير الظن معتبرا على القولين اذا عرفت هذا فنقول ان الظنون على خمسة اقسام معلوم الاعتبار ومعلوم عدم الاعتبار ومظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه فالاول

مثل الظن الحاصل من ظواهر الكتاب والسنة اذ قد عرفت حجيتها اتفاقا في الجملة والثاني مثل الظن الحاصل من القياس ونحوه للاجماع بل الضرورة على عدم اعتبارها نعم يرد الاشكال في توجيه خروجه على القول بتعميم النتيجة واما على القول بكونها مهملة فلا اشكال اصلا لعدم دخوله حتى يحتاج خروجه الى التوجيه والثالث مثل الظن الحاصل من اخبار الآحاد والرابع مثل الظن الحاصل من الاجماع المنقول والشهرة واللاخلاف والاجماع الظني ونحوها والخامس مثل الحاصل من الاستقراء والاولوية والغلبة اما القسمان الاولان فخارجان عن محل النزاع كما عرفت واما البواقي فكلها معتبرة على القول بتعميم النتيجة قال سيدنا الاستاد دام ظله العالي واما القائلون بكونها مهملة فقد اختلفوا فيها على اقوال الاول هو الاقتصار على بعض افراد القسم الثالث وهو الحاصل من الصحيح الاعلائي وهو المزكى جميع سلسلة سنده بتزكية عدلين وهو مختار صاحب المعالم واضرابه فاكتفوا بخبر واحد عما من الفقه بل الثاني هو التعدي الى الحاصل من جميع الاخبار من غير فرق بين الصحيح بتقسيميه والموثق والحسن والضعيف المنجبر بعمل الاصحاب مدعيا عدم كفاية الفقه بالصحيح الاعلائي بل يحتاج الى التعدي الى جميع الاخبار من غير تعد الى سائر الامارات المشكوكة الاعتبار والموهومة الاعتبار وهو مختار جماعة منهم الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية وصاحب الفصول وهما الثالث هو التعدي الى جميع الامارات من غير فرق بين مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه مدعيا عدم كفاية الفقه الا بذلك وهو ايضا مختار جماعة منهم صاحب الرياض واضرابه انتهى كلامه زيد مجده اقول في كون مذهب صاحب الحاشية والشيخ محمد تقي وصاحب الفصول هو الكشف تأمل لظهور كلامهم

الموجود

٢٠١

الموجود فيما بايدينا في الحكومة وكون مذهب الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية وصاحب الفصول ان نتيجة دليل الانسداد هو الظن بالطريق ليس مبتنيا على الكشف كما لا يخفى بل انما ذلك لادعائهما القطع بان الشارع جعل طرقا للاحكام الواقعية للادلة الثلثة المتقدمة من الوجدان والاجماع والاستفادة من الاخبار الناهية عن العمل بالقياس والتكليف الفعلي اي المنجز ليس متعلقا بالواقع بل بالطرق المجعولة التي في تكليف ظاهر باق وباب العلم اليها منسد فيحكم العقل بقيام الظن مقام العلم فالنتيجة هي حكومة العقل في اثناء حجية مطلق الظن المتعلق بالطريق سواء كان مظنون الاعتبار ام مشكوكه ام موهومه ولا يعتبر عندهما افادة الطريق للظن الفعلي حتى ينسب اليهما ان مذهبهما هو اعتبار الظن المظنون الاعتبار والحاصل انهما بعد ادعاء العلم بنصب الطرق يجريان مقدمات دليل الانسداد في الطرق المنصوبة والنتيجة عندهما حكومة العقل بحجية مطلق الظن بالطريق والقائل بالكشف بعد ادعاء ان التكليف بالواقع باق وباب العلم

الواقعية م

اليه منسد يجري مقدمات دليل الانسداد في الاحكام ويستكشف منها ان الشارع عند الانسداد جعل الظن في الجملة حجة واما ما تم فظاهرهما الحكومة وقد استظهر الحكومة من كلامهم وكلام شيخنا البهائي ره شيخنا الاستاد واما صاحب الرياض فليس كلامه في هذا الباب موجودا عندنا حتى نلاحظ صدق النسبة ثم ان القائلين باطلاق النتيجة وكليتها افترقوا على فرقتين ففرقة منهم يعمل بالظن في مقابل الاصول لكون بنائهم على ان اعتبار الاصول من باب الظن او من باب

عدم الظن على خلافها وبعبارة اخرى لعدم المقتضي للعمل بالاصول فعلى هذا يرد على صاحب الحاشية وشيخنا البهائي انهما كيف يقولان باهمال النتيجة مع ان اعتبار الاصول من باب الظن عندهما وفرقة اخرى منهم يعمل به في مقابلها مع ان اعتبار الاصول عندهم من باب التعبد لملاحظة العلم الاجمالي بالتكليف وبعبارة اخرى لوجود المانع عن العمل بها ويظهر الثمرة بينهما فيما اذا اتفق انفتاح باب العلم بالنسبة الى غالب الاحكام فان الفرقة الاولى يعملون ايضا بالظن لبقاء عدم المقتضي ايضا بخلاف الفرقة الثانية فانهم يعملون بالاصول لارتفاع الانسداد الغالبي بالنسبة الى الاحكام الذي هو الموجب لحكم العقل بوجوب العمل بالظن فيرتفع المانع عن العمل بالاصول التعبدية هذا انتهى كلامه زيد مجده اقول مقتضى القاعدة العمل بالظن في مقابل الاصول سواء كان اعتبارها من باب الظن او من باب عدم الظن على خلافها ام من باب التعبد وسواء كان هناك علم اجمالي بالتكليف ام لا لان القائلين باعتبار مطلق الظن يقولون ان نتيجة دليل الانسداد حجية الظن وكونه مرجعا في الشرع بحيث يرجع في موارد وجوده اليه وفي موارد عدمه الى الاصول وما ذكره من ان الفرقة الثانية تعمل بالظن في مقابل الاصول لوجود المانع وهو العلم الاجمالي بالتكليف فيه ان العلم الاجمالي انما يمنع عن العمل بالاصول النافية للتكليف واما المانع عن العمل بالاصول المثبتة فلا يصلح له الا العلم الاجمالي فيما بين مواردها ووجوده ممنوع فما ذكر في وجه عملهم

نفي التكليف م

بالظن في مقابل الاصول غير وجيه واما على شيخنا البهائي وصاحب

ففيه

٢٠٢

ففيه اولا ان مذهبهما ليس اهمال النتيجة كما عرفت وثانيا ان اعتبار الاصول من باب الظن ليس مستندا الى دليل الانسداد ولا مبتنيا على مذهب الحكومة حتى ينافي قولهما باهمال النتيجة على فرض صحة النسبة اليهما بل انما

اختصاص

استفادوا من ادلتها اعتبارها بصورة افادتها الظن والا فالاصول اعتبارها من باب الظن الخاص عندهما وثالثا ان كون اعتبار جميع الاصول من باب الظن غير معقول بل المتصور منه ليس الا البراءة والاستصحاب لان الاحتياط امتثال معلوم اجمالي والتخيير حكم عقلي في مقام دوران الامر بين المحذورين ولا يفيد الاخذ باحد طرفي الاحتمال الظن بالامتثال اصلا وصاحب الحاشية لم يذكر في هذا الا ان البراءة لا تفيد الا الظن ولم يتعرض لسائر الاصول وليس كلام شيخنا البهائي عندي حتى الاحظ واما ما ذكر في وجه ظهور الثمرة ففيه انه لا وجه لعمل الفرقة الاولى عند اتفاق الانفتاح الغالبي بالظن في مقابل الاصول لانه كما لا مقتضي للعمل بها حينئذ كذلك لا مقتضي ولا دليل للعمل بالظن لان المفروض ان اعتباره موقوف على الانسداد الغالبي وهو منتف بالفرض فلا بد من الحكم بالتخيير بين العمل بالاصول وبين العمل بالظن اللهم الا ان يقال بترجيح الظن عقلا لانه اقرب الى الواقع ولكن ظاهر كلامه في الثمرة انهم يعملون بالظن كما كانت تعمل اولا يعني بناء على دليل الانسداد اذا عرفت هذا فنقول ان تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف فاسد والحق في تقريره هو تقرير الحكومة اما اولا فلان المقدمات المذكورة لا تكشف عن جعل الشارع للظن مطلقا او بشرط حصوله من اسباب خاصة حجة لجواز عدم جعل الشارع

طريقا للامتثال بعد تعذر العلم اصلا كما عرفت والجواب الاول عن دليل
صاحب الفصول على اعتبار الظن بالطريق ان ذلك غير بعيد وهو ايضا طريق
العقلاء كما ليفهم العرفية حيث يعملون بالظن مع القطع بنصب جعل
طريق لها من جانب الملوك والموالى ولا يجب عليهم نصب الطريق عند تعذر
العلم ثم يجب عليهم الرضا بحكم العقل ويقبح عليهم المؤاخذة على مخالفة
الواقع التى تؤدى اليها الامتثال الظنى واما ثانيا فلان هذه المسئلة
راجعة الى كيفية الاطاعة وكما ان اصل وجوب الاطاعة ليس بيانه من شان
الشارع وليس من مجعولاته بل شئ يستقل به العقل لا على وجه الكشف
ولذا نقول ان الاوامر الواردة فى ذلك مثل اطيعوا الله الخ ارشادية فكذلك
كيفية الاطاعة وانه يكفى فيها الظن بتحصيل مراد الشارع فى مقام ويعتبر
فيها العلم بتحصيله فى مقام آخر اما تفصيلا او اجمالا وتوهم انه يلزم على
هذا انفكاك حكم العقل عن حكم الشارع مدفوع بما قرر فى محله من ان
التلازم بين الحكمين انما هو مع قابلية المورد لهما اما لو كان قابلا لحكم
العقل دون الشرع فلا تلازم كما فى الاطاعة والمعصية فانهما لا يقبلان
لورود حكم الشارع عليهما بالوجوب والتحريم الشرعيين بان يريد فعل
الاولى وترك الثانية بارادة مستقلة غير ارادة فعل المامور به
وترك المنهى عنه الحاصلة بالامر والنهى حتى انه لو صرح بوجوب الاطاعة
وحرمة المعصية كان الامر والنهى للارشاد المحض اذ لا يترتب
على مخالفة هذا الامر والنهى الا ما يترتب على ذات المامور به والمنهى عنه
اعنى نفس الاطاعة والمعصية وهذا دليل الارشاد كما فى اوامر الطبيب

ولذا

ولذا لا يحسن من الحكيم عقاب آخر او ثواب آخر غير ما يترتب على نفس المامور به
والمنهى عنه فعلا او تركا من الثواب والعقاب وكيف كان فليس حال الظن الا
مثل حال العلم فكما ان الاطاعة العلمية فى حال العلم حاكمها العقل فكذا
الظنية وانما الفرق بينهما ان العلم طريق يستحيل عن قابل للجعل بخلاف الظن
فانه قابل للجعل وايضا لا يمكن للشارع جعل شئ فى مقابل العلم لانه يستلزم
التناقض ولكن يمكن له ذلك فى مقابل الظن فحكم العقل بوجوب العمل به
فى حال الانسداد تعليقى بمعنى انه طريق ما لم يجعل الشارع طريقا آخر فحكم
موضوع حكم مقيد لا ان حكمه معلق فلا يرد عليه انه لا تعليق فى حكم العقل
واما ثالثا فلانه اذا بنى على كشف المقدمات المذكورة عن جعل الظن على
وجه الاهمال والاجمال صح المنع الذى اورده بعض المنصفين لرد هذا الدليل
من انه كما يحتمل ان يكون قد جعل لنا مطلق الظن او الظن فى الجملة المتردد
بين الكل والبعض المتردد بين الابعاض كذلك يحتمل ان يكون قد جعل لنا شيئا
آخر حجة المتردد دون اعتبار افادته الظن لانه امر ممكن غير مستحيل والمفروض
عدم استقلال العقل بحكم فى هذا المقام فمن اين يثبت جعل الظن
فى الجملة دون شئ آخر فيحتمل جعل الشارع الطريق الى الحكام المشتبهة
هى الاستخارة او القرعة ونحوهما مما هو على خلاف الظن كما انه جعل
الى بعض الاحكام والموضوعات بعض الاشياء التعبدية وان كان الظن
على خلافها مثل الظواهر التى هى ظنون نوعية والبينة واليد والقرعة والسوق
وامثالها فلم لا يكون كذلك فى الاحكام المشتبهة عند الانسداد ايضا هذا
مما اورد عليه شيخنا الاستاذ رحمه الله ومنهم سيدنا الاستاذ دام ظله العالى وكثير

مدفوع بان المستدل بعد اجراء المقدمات قال ان الامر دائر بين جعل امور كلها
باطلة سوى الظن فالاستدلال عليه من باب الاستدلال على تعيين احد طرفى
المنفصلة او اطرافها بابطال الباقى نبعا لان الشارع اما ان اعرض
عن هذه التكاليف المعلومة اجمالا او اراد الامتثال بها على العلم التفصيلى
او اراد الامتثال المعلوم اجمالا او اراد امتثالها من طريق خاص تعبدى
او اراد امتثالها الظنى وما عدا الاخير باطل فتعين هو فعلى هذا الكلام و
لا يرد هذه الخدشة فلا بد من الخدشة فى الوجوه التى ابطل بها سائر الاحتمالات
ولا يكفى فى رده مجرد ابداء الاحتمال لانه يفسر لتعرض لسائر الاحتمالات
وابطالها وهذا نعم مثل تقرير الحكومة من حيث ان مقدماته ايضا
مسلمة بتمامها بل المسلم بعضها غاية الامر ان غير المسلم على تقدير الكشف
اكثر منه على تقدير الحكومة والعمدة فى رده ان المقدمات المذكورة على فرض
التمامية لا تنتج الكشف ولكن تنتج الحكومة واما رابعا فلانه لو صح كون
النتيجة مهملة مجملة لم ينفع اصلا اذ لا تعين على اجمالها وان عينت
فاما ان تعين فى ضمن كل الاسباب او فى ضمن بعضها المعين وسيجئ عدم تمامية
شئ من هذين الا بضميمة الاجماع فيرجع الامر بالاخرة الى دعوى الاجماع
على حجية مطلق الظن بعد الانسداد فتسميته دليلا عقليا لا وجه له الا ان
يكون الملازمة بين تلك المقدمات ونتيجتها عقلية وهذا جار فى جميع الادلة
السمعية كما لا يخفى اقول هذا ايضا مما اورده شيخنا الاستاذ و
لكن مثله وارد على تقرير الحكومة ايضا لان بعض مقدماتها ايضا اجماعية
وهو ابطال الاحتياط لانه اما بالاجماع او العسر وكلاهما شرعى وكيف كان

فقال

فقال سيدنا الاستاذ دام ظله العالى انه ذهب بعض القائلين بالكمال النتيجة
مثل صاحب لم واضرابه الى انه يجب الاقتصار فى العمل بالظن على الظن القوى
وهو انما يحصل فى الخبر الصحيح الاعلائى كما مر لان العمل بالظن حرام فلا يجوز
الا بقدر الضرورة لان الضرورات تتقدر بقدرها وهى تندفع بذلك لتمامية
الفقه به ولكن يرد عليه اولا انه بنا فى ما ذكره فى هذا الدليل من ان اعتبار
الرواية من باب الظن لانه يستلزم القول باطلاق النتيجة وكليتها كما عرفت
وثانيا انه اذا عزل العقل عن الحكومة فكيف يقول بتعيين الظن القوى اذ غاية
ما يلزم من القول بالكشف ان الشارع جعل لنا دليلا ونصب طريقا الى
الاحكام واما ان ذلك الطريق هو الظن القوى او الضعيف او الرواية
او الاحتياط او التبعيض فى الاحتياط او التخيير بين الظن والاحتياط او
بينه وبين الرواية او بين الثلثة او ان ذلك الطريق هو الاستخارة او
القرعة فلا طريق للعقل الى شئ من ذلك اصلا وثالثا ان الظن القوى
لا ينحصر فى الخبر الصحيح المذكور اذ ربما يحصل من الشهرة ظن اقوى من اقسام
من الحاصل من الصحيح المزبور بل ربما كان مثلها العلم وهكذا غيرها من
الامارات الاخر مثل الاجماع المنقول انتهى كلامه زيد في عمره اقول قد عرفت
ان ظاهر لم هو تقرير الحكومة دون الكشف كما عرفت ايضا ان كون
اعتبار الرواية من باب الظن لا يستلزم ان يكون من باب مطلق الظن
بل الظاهر ان اعتبارها عنده من باب الظن الخاص كالظن الحاصل من
الكتاب ويشهد له مضافا الى صدر كلامه جعلها فى عرضه حيث قال
بعد قوله ووضوح كون اصل الرواية لا يفيد غير الظن وكون الكتاب

ظني الدلالة بل المحقق ان كلامه هذا لابد على اعتبار اصل البراءة عنده لا
من باب مطلق الظن ولا الظن الخاص لانه انما ذكر هذا الكلام لاثبات
انسداد باب العلم في غير الضروري من الاحكام حيث قال ان باب العلم القطعي
في غير الضروري منسد لفقد الاجماع والسنة المتواترة ووضوح كون
اصل البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة ثم مراده انه ليس لنا
شيء يفيد العلم بالاحكام لكنا وكذا ولعدم افادة اصل البراءة غير الظن
فاين هذا من دلالته على اعتبار اصل البراءة عنده من باب الظن المطلق حتى
يستلزم القول بالكلية غاية الامر على فرض الاغماض من جميع ما ذكرنا ان يكون
فيه اشعار فلا يصلح لان يعارض به كلام الظاهر في الكشف باعترافه
دام ظله العالي وعلى فرض الدلالة والاستلزام هو موافق لما هو ظاهر كلامه
ان لم يكن صريحه وهو الحكومة كما لا يخفى كما لا يخفى على المتامل وبما
ذكرنا يندفع الايراد الثاني ايضا لما عرفت من ظهور كلامه في الحكومة
واما الايراد الثالث فحق ان كان مستند تعيين صاحب الم[عالم] للصحيح المذكور
هو مجرد القوة لكن يحتمل ان يكون من باب انه القدر المتيقن مضافا الى
ان امر القوة والضعف موكول الى نظر الفقيه فلعل الخبر الصحيح عنده
اقوى من سائر الامارات فكون بعض افراد الشهرة مثلا اقوى من
بعض افراد الخبر الصحيح عند غيره لا يوجب ورود الاعتراض عليه ثم قال
دام ظله وذهب بعض اخر منهم الى انه لا يفي هذا القدر باتمام الفقه
بل لابد من التعدي وان كانت النتيجة مهملة في قوة الجزئية واستدلوا على
التعميم بامور احدها دليل الحكمة كما في مثل المفرد المحلى مثل احل الله البيع

ونعرض منه ان الدليل لا ينتج اعتبار عنوان الظن بل اعتبار مصداقه فح نقول
ان اعتبار البعض المعين عند اسقاط الغير المعين عندنا اغراء بالجهل و
المعين عندنا لا دليل عليه واعتبار البعض المخير فيه لم يقل به احد وكذا ايكال ل
التعيين الى اختيار المجتهد بحسب ما يؤدي اليه نظره والترجيح بلا مرجح قبيح
فيجب العمل بكل ظن اما انه لا ترجيح في البين فلان غاية ما يتوهم من المرجح
امور منها قوة الظن فقد رجح بها صاحب الم[عالم] كما عرفت واختار ترجيح
الصحيح الاعلائي على سائر الظنون لذلك ولكن يرد عليه اولا انه خلاف
الاجماع لاستلزامه تجويز اسناد الظن فيجعل بعض افراد الخبر الصحيح الذي
يفيد الظن القوي دون البعض الاخر الذي لا يفيده وكذا الحال في
الموثق والحسن بل الشهرة ونحوها ولازم ذلك تقديم الشهرة مثلا اذا
افادت الظن القوي على الخبر الصحيح الاعلائي الى الشهرة اذا افادت ظنا
اقوى وكانه ايضا نظره الى قوة السبب دون قوة الظن فهو ايضا
موافق في عدم الترجيح بقوة الظن وثانيا انه لا انضباط لقوة الظن
لاختلافها باختلاف الاسباب والاشخاص والاوقات حتى بالنسبة الى شخص
واحد فقد يحصل له ظن قوي من الخبر في مقابل الشهرة وقد ينعكس
وقد يكون الظن الحاصل من سبب واحد قويا بالنسبة الى شخص ضعيفا
بالنسبة الى آخر وهكذا فان قلت ان الظن الاطمئناني امر منضبط
فهو المرجح قلت انه لا يفي بتمام الفقه فالوا في غير منضبط وكونه منضبط
غير واف فوقه هكذا اجاب السيد الاستاد دام ظله عن هذا الاعتراض
وظاهره تسليم كون الظن الاطمئناني منضبطا والحال انه ليس الا

ولم يقل به احد وحاصله لم
يعتد ..ح انه رجح بقوة الظن.
لم يتعد من صحيح الاعلائي ٣

كالظن القوي يختلف باختلاف الاسباب والاشخاص والاوقات الى اخر ما ذكره
نعم فرق بينهما من حيث ان الظن الاطمئناني عنوانه منضبط بخلاف الظن
القوي لان القوة والضعف اضافيان فربما يكون ظن قويا بالنسبة الى
ظن ضعيفا بالنسبة الى اخر وهذا المقدار من الفرق لا يكفي في صيرورة الظن
الاطمئناني منضبطا قابلا للترجيح ثم قال ومنها كونه قدرا متيقنا متفقا
عليه فالقدر المتيقن من الظن راجح على غيره وليس هذا من دوران الامر
بين التعيين والتخيير بل من قبيل دوران الامر بين الاقل والاكثر ولا ريب ان
الاقل معتبر على كل تقدير وفيه ان القدر المتيقن من الظنون انما هو الخبر
الصحيح الاعلائي مع ثبوت عدالة الرواة بطريق الشرع لا من الظنون
الرجالية لوقوع الاختلاف فيها مع السماع من الشاهد دون الوجادة
الكتابية مع قبول الاصحاب والوثوق بالصدور وغير ذلك مما اختلف فيه
بين العلماء فالقدر المتيقن ما كان مقبولا عند الجميع ولا ريب ان وجود مثل
هذا اشبه شيء بالعنقاء فكيف يفي باتمام الفقه وفيها الظن بالاعتبار
فانه ايضا من جملة المرجحات توضيح ذلك ان الظنون الداخلة في محل
النزاع على ثلثة اقسام مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه ولا ريب
في ارجحية المظنون الاعتبار من غيره لانه مع كشفه عن الواقع كشفا
ظنيا كاشف عن اعتباره وطريقيته عند الشارع فاما ان يكون هو
نفس الواقع او بدل عنه على الاختصر جعل الشارع بدلا وغيره لانه كاشف
عن الواقع فقط والظن المظنون الاعتبار منحصر في الخبر الصحيح الاعلائي او
المشهوري وفيه اولا ان الظن بالاعتبار لم يعد بلا اختصر مدرك حجية

الجميع

الخبر غير المشهور وانه فاسد لانه ليس مدركه الا الآيات والاخبار والاجماع
التي يعلم بعدم دلالة شيء منها عليها فكيف الظن بالاعتبار وثانيا على
فرض تسليم حصول الظن بالاعتبار نطالبه بدليل حجية ذلك فان كان
الشرع فهو مع انه لم يوجب كونه ظنا خاصا وهو ينصرف الى اثبات مطلق الظن
وان كان العقل فان كان دلالته بطريق الحكومة فقد عرفت كيف يحكم العقل
في مقام الترجيح ولا يحكم في اصل اعتبار مطلق الظن وان كانت بطريق
الكشف فان كان المراد به الكشف القطعي فهو وان كان الظني فهو غير مجد
اذ لم يثبت اعتبار الظن بعد حتى ينفع الظن بالاعتبار في تعيين الدليل
ثم ان سيدنا الاستاد دام ظله العالي اطال في النقض والابرام لتوجيه الترجيح
بالامور الثلثة وابطالها واقام حجة تبقى الاعتبار فقط تبعا لشيخنا
الاستاد وقرر اصل الاستدلال ولكنا نقول ان الترجيح بنفس الاعتبار
غير متصور في محل النزاع لان الظن المتيقن الاعتبار سواء كان اعتباره
لخصوص حال الانفتاح او الانسداد او الاعم من الظنون الخاصة المنحصرة
بالعلم ولا ريب ان دليل الانسداد يجري فيما عدا المعلوم والمظنون بالظن
الخاص من الاحكام فالظنون الخاصة خارجة عن محتملات النتيجة المهملة
فكيف يتصور الترجيح بتيقن الاعتبار سلمنا كونه من الظنون المطلقة
بواسطة استكشاف اصل اعتبار الظن في الجملة عن دليل الانسداد غاية
الامر ان تعيينه بالاجماع على انه لو جعل الشارع طريقا عند الانسداد
فلابد ان يكون هو الخبر الجامع للقيود الكذائية ولكنا نمنع تيقن الاعتبار
فيما فرضنا من الخبر الصحيح الجامع للقيود المذكورة اذ غاية الامر انه معمول

به عند الكل ولكنه لا يوجب العلم باعتباره للاختلاف فيه وعدم علمهم اذ بعضهم يعمل
به بزعم محفوفيته بالقرينة العلمية وبعضهم بزعم ثبوته بالاجماع وبعضهم
بآية النبأ وبعضهم بدليل الانسداد وهكذا والمفروض انا علمنا ايضا
مبنى الكل تكيف يحصل اليقين بالاعتبار واما اصل الاستدلال فان
اراد به انه يعين بتلك المقدمات تعيين المهملة في ضمن الكل بان يستنتج
ان الشارع جعل كل ظن فلا ريب في ان تلك المقدمات لا ينتج ذلك لانا نختار
ان المجعول هو البعض المعين عند الله تعالى الغير المعين عندنا ولكن لم يرد
امتثاله على وجه الخصوصية ليجب تعيينه للمكلف لدفع الاغراء بالجهل بل يكون
الى ما حكم به العقل من ان الامتثال بالاحتياط والاتيان بجميع المحتملات
من باب المقدمة العلمية كما في دوران الامر في المكلف به بين المتباينين
كالظهر والجمعة وكما في الشبهة المحصورة ونحو ذلك مما يكون المكلف به
معينا عند الله تعالى غير معين عند المكلف ولا ريب في عدم التحير اذا
تمكن المكلف من الامتثال ولو بالاحتياط وحكم العقل بالاحتياط هنا
اقوى من تلك الموارد لاحتمال تعلق التكليف بالكل وليس من دوران
الامر بين الاقل والاكثر لان ذلك انما يكون حيث كان الاقل متيقنا
متيقنا تعلق التكليف به وكان الشك في الاكثر بدويا وبعبارة
اخرى حيث ينحل المعلوم الاجمالي الى المعلوم التفصيلي والمشكوك البدوي
وما نحن فيه ليس كذلك لان الاقل يحتمل كل بعض فلا يمكن الانحلال فيه وقد
عرفت ايضا عدم وجود القدر المتيقن وانه على فرض وجوده خارج عن
افراد النتيجة المهملة قطعا فلا يحتمله والحاصل ان كلما ثبت التكليف و

لم يعلم متعلقه ولم يكن في البين قدر متيقن ينحل به العلم الاجمالي الى العلم
التفصيلي والشك البدوي كان حكم العقل فيه الاحتياط باتيان جميع المحتملات
فان قلت هذا الايراد ينافي ما ذكره المستدل لان مدعاه اثبات محجوبية كل
الظنون لا مجرد وجوب العمل ولو مقدمة ويظهر الثمرة في تخصيص العمومات وتقييد
الاطلاقات ونحو ذلك على الحجوبية دون الوجوب المقدمي لان حكمه حكم قاعدة
الاحتياط ولا ريب في عدم صلاحيتها لذلك الا ان يقال بالفرق بين الاحتياط
في المسئلة الفرعية وبينها في المسئلة الاصولية لان وجوب العمل بكل ما يحتمل
ان يكون دليلا معناه وجوب معاملة الدليل معه والاخذ به في التخصيص و
التقييد ونحو ذلك فلابد من التامل التام وثانيا انه هذا لا يحتاج الى
تلك المقدمات وثالثا ان التعميم بقاعدة الاحتياط وهو آخر سيجيء ذكره
ان شاء الله تعالى ثم انه قال شيخنا الاستاد في الرسالة انه قد يصح تعيين النتيجة المهملة بالظن
في مواضع احدها ان يكون الظن القائم على حجية بعض الظنون من
المتيقن اعتباره بعد الانسداد اما مطلقا كما اذا قام فرد من الخبر الصحيح
متيقن اعتباره من بين سائر الاخبار وسائر الامارات على حجية ما
دونه فان ذلك البعض ح يصير متيقن الاعتبار لاجل قيام الظن المتيقن
الاعتبار على اعتباره واما بالاضافة الى ما قام على اعتباره ظن ثابت
الحجية كالوقام الاجماع المنقول على بعض الوجوه[٣] على حجية الاستقراء مثلا فانه ملحق بالاستقراء ما
هو متيقن بالنسبة اليه كالشهرة اذا كانت متيقن الاعتبار بالنسبة الى
الاستقراء بحيث لا يحتمل اعتباره دونها لكن هذا مبني على عدم الفرق
في حجية الظن بين كونه في المسائل الفرعية وبين كونه في المسائل الاصولية

بعض[٢]

[٣] على حجية الاستقراء مثلا فانه الاستقراء يصير ظنا معتبرا بعد اثبات حجية الاجماع المنقول[٢]

بمقتضى

والا فلو قلنا ان الظن في الجملة الذي قضى به مقدمات دليل الانسداد انما هو
المتعلق بالمسائل الفرعية دون غيرها فالقدر المتيقن انما هو متيقن بالنسبة
الى الفروع لا غير وما ذكرنا سابقا من عدم الفرق بينهما انما هو بناء على
ما هو التحقيق من تقرير الحكومة دون الكشف والقدر المتيقن مبني على
الكشف كما سيجيء الا ان يدعى ان المتيقن في الفروع هو متيقن في
الاصول ايضا انتهى مع توضيح مني اقول قد عرفت انه ليس على تقرير الكشف عن
جعل الشارع الظن في الجملة ما هو متيقن الاعتبار اذ لا اعتبار بالاجماع
العملي على حجية الخبر الجامع للقيود المذكورة مع معلومية فساد مدرك اكثرنا
عندنا وان كلا واحد منهم استند المشي غير ما استند اليه الباقون مع
ضعف مستند الكل فكيف يصير هذا الاجماع سببا للتيقن بالاعتبار هذا
كله في المتيقن مطلقا واما ما هو متيقن بالاضافة الى ما قام ظن ثابت الحجية
على اعتباره كالشهرة بالاضافة الى الاستقراء ~~الا ان كل من عمل بالاستقراء عمل~~
~~بها وهو بدون العكس~~ الذي فرض قيام الاجماع المنقول على اعتباره و
حجية الاجماع المنقول فيقول الاوجه لتيقنها بالنسبة الى الاستقراء
الا ان كل من عمل بالاستقراء عمل بها بدون العكس لان بعضهم عمل
بها ولم يعمل بالاستقراء ولا ريب ان مجرد هذا لا يوجب تيقن اعتبا
رها بالنسبة الى الاستقراء مع ان المفروض قيام الدليل المعتبر على
حجية الاستقراء دونها ثم قال الثاني ان يكون الظن القائم على حجية
ظن متحدا لا تعدد فيه كما اذا كان مظنون الاعتبار منحصرا فيما قام
امارة واحدة على حجيته فانه يعمل به في تعيين الظن الذي يجب العمل

بمقتضى النتيجة المهملة وان كان اضعف الظنون لانه اذا انسد باب العلم
في مسئلة تعيين ما هو المتبع بعد الانسداد ولم يجز الرجوع فيها الى
الاصول حتى الاحتياط كما سيجيء تعين الرجوع الى الظن الموجود في المسئلة
فيؤخذ به لما عرفت من ان كل مسئلة انسد فيها باب العلم وفرض عدم
صحة الرجوع فيها الى الاصول تعين بحكم العقل العمل باي ظن وجد
في تلك المسئلة انتهى اقول فيه اولا انه لما كان مبنى الكلام على تقرير
الكشف كان نتيجة دليل الانسداد الجاري في تعيين المتبع بعد
الانسداد ايضا هو الكشف عن جعل الشارع الظن في الجملة طريقا في
تعيين المتبع فان كان الظن الموجود في مقام تعيين المتبع واحدا في
نفس الامر خرجت النتيجة عن كونها مهملة الى جزئية معينة كما لا
يخفى فيخرج عن الغرض وان كان متعددا الا انه اتفق انا لم نجد الا
واحدا من المتعدد او احتمل انه كان متعددا ولم نجد الا واحدا فلا
يتعين الاخذ بهذا الواحد لاحتمال ان يكون المجعول غيره وثانيا
انه كيف يمكن ان يقوم ظن واحد شخصي على حجية الظن بقدر الكفاية
تمام الفقه ولا محالة انه يتحد شخصه بتعدد مسائل الفقه غاية الامر
ان يكون افراد الظن الحاصل من امارة واحدة واذا فرض اهمال
النتيجة احتمل جعل بعض الافراد دون بعض نعم لابد ان يكون المجعول
بقدر كفاية الفقه وثالثا ان ما ذكره اخيرا في وجه الرجوع الى الموجود
انما يتم على تقرير الحكومة واما على تقرير الكشف فلا لانه اذا كانت

النتيجة مهملة ولم يوجد الا فرد واحد لا يحكم العقل بوجوب العمل به لانه
ح بمنزلة ان يكون المجمل معينا ولكن تعذر الرجوع اليه لبعض الموانع
ثم قال الثالث ان يتعدد الظنون في مسئلة تعيين المتبع بعد الانسداد
بحيث يقوم كل منها على اعتبار طائفة من الامارات كافية في الفقه
لكن يكون هذه الظنون كلها في مرتبة واحدة لا يكون بعضها مظنون
الاعتبار فح اذا وجب بحكم مقدمات دليل الانسداد في مسئلة تعيين
المتبع الرجوع فيها الى الظن في الجملة والمفروض تساوي الظنون الموجودة
في تلك المسئلة وعدم المرجح لبعضها وجب الاخذ بالكل بعد بطلان
التخيير بالاجماع وتعسر ضبط البعض الذي لا يلزم العسر من الاحتياط فيه
انتهى اقول ما ذكره في هذا الموضع ايضا لا يتم على تقرير الكشف في مسئلة
تعيين المتبع بل يتم على تقرير الحكومة والحال ان المفروض ان دليل الانسداد
الجاري في مسئلة تعيين المتبع ايضا لا ينتج الا الكشف فح يحتمل مجعولية
بعضها دون بعض فكيف يجوز الاخذ بالكل والحاصل لم اتم وجها
للفرق بين دليل الانسداد الجاري في الفقه وبين الجاري في مسئلة
تعيين المتبع بكون الاول بتقرير الكشف والثاني بتقرير الحكومة في الجاري في
تعيين المتبع ولكن لا بد من التامل في كلام اعلى الله مقامه لان المتبادر
القاصر واسأل العالم فالتقرير على تقرير الكشف هو الرجوع الى قاعدة
الاحتياط بالعمل بكل الظنون المحتملة للجعل ولا يلزم منه عسر وحرج لكثرة
الظنون النافية للتكليف ولا اجماع على بطلان الاحتياط في الطرق
وسيجئ ان احد المتمم وانه تمام لا يرد عليه ما اورد عليه الامر الثاني نحو الاولى

التي

التي ذكروها لاثبات التعميم عدم الكفاية حيث اعترفوا بعد تقسيم الظنون
الى مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه بان مقتضى القاعدة بعد
اهمال النتيجة الاقتصار على مظنون الاعتبار فان لم يكف يتعدى
الى مشكوكه فان لم يكف الى موهومه لان الاصل حرمة العمل بالظن وانما
اضطررنا الى العمل به بمقتضى المقدمات لاجل الضرورة والضرورات
تتقدر بقدرها لكن الظنون المظنونة الاعتبار غير كافية في المقتضى
للعمل بالظن باق بعد فلا بد من التعدي الى الموهوم الاعتبار لما ذكر من المقتضى
ايضا هذا التقرير لعدم الكفاية ذكره بعضهم في وجه التعميم وقرره بعض
السادة الاجلة بوجه آخر وتبعه بعض العلماء ره وبعض من تاخر عنه
وهو ان الظنون المظنون الاعتبار غير كافية لاجل العلم الاجمالي بمخالفة
كثير من ظواهرها للمعاني الظاهرة منها ووجود ما يظن منه ذلك
في الظنون المشكوكة الاعتبار فلا يجوز التمسك بتلك الظواهر للعلم
الاجمالي المذكور فلا بد من التعدي بمقتضى قاعدة الانسداد ولزوم
المحذور من الرجوع الى الاصول من العسر والخروج عن الدين الى الظنون
المشكوكة الاعتبار التي دلت على ارادة خلاف الظاهر في ظواهر
المظنون الاعتبار فنعمل من مشكوك الاعتبار بما هو مخصص لعمومات
مظنون الاعتبار ومقيد لاطلاقه وقرائن لمجازاته فاذا وجب العمل
بهذه الطائفة من مشكوك الاعتبار ثبت وجوب العمل بغيرها مما
ليس لها معارض لظواهر مظنون الاعتبار بالاجماع على عدم
الفرق بين افراد مشكوك الاعتبار فان احدا لم يفرق بين الخبر الحسن

٣ الى المشكوك الاعتبار لكنها ايضا غير كافية فلا بد من التعدي

كما سبق علاشه

المعارض لاطلاق الصحيح وبين حسن آخر غير معارض لخبر صحيح بل بالاولوية
القطعية لانه اذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار الذي له معارض ظاهر
مظنون الاعتبار فالعمل بما ليس له معارض اولى ثم نقول ان في ظواهر
مشكوك الاعتبار موارد كثيرة يعلم اجمالا بعدم ارادة المعاني الظاهرة
والكاشف عن ذلك ظنا هي الامارات الموهومة الاعتبار فنعمل بتلك
الامارات ثم نعمل بباقي افراد الموهوم الاعتبار بالاجماع المركب حيث
ان احدا لم يفرق بين الشهرة المعارضة للخبر الحسن بالعموم والخصوص او الاطلاق
والتقييد مثلا وبين الشهرة الغير المعارضة له بل بالاولوية كما عرفت والجواب اما
عن التقرير الاول فاولا بانه لا دليل على اعتبار الظن بالاعتبار حتى
يكون هو المعين على تقدير الكفاية وثانيا بمنع عدم كفاية المظنون الاعتبار
لعدم انحصاره في الصحيح الاعلائي بل هو مطلق الخبر الموثوق بصدوره و
لا ريب في كفايته و لكنه يحتاج الى مزيد تتبع في الفقه من اوله الى
آخره حتى يعلم كفايته وعدمها هكذا اجاب سيدنا الاستاد دام ظله
العالي ولكن يمكن منع الظن بالاعتبار فيهما ايضا بعد معرفة فساد
مدرك اعتبارهما الذي هو متمسك القائلين بالاعتبار وثالثا
ان سبب الظن بالاعتبار انكان هو الادلة الخاصة فلا ريب في عدم
تماميتها فليس الا ذهاب المشهور ولا ريب ان بناء المشهور على العمل
بالصحيح بعد تزكية عدل واحد والموثق والضعيف المنجبر بالشهرة بل
والحسن ايضا ولا ريب في كفايتها في الفقه بحيث لا يلزم من الرجوع
في موارد فقدها الى الاصول محذور هكذا اجاب دام ظله ايضا

وانت

وانت خبير بما فيه بعد معلومية ان دليل المشهور على اعتبارها ليس الا
الادلة الخاصة التي اعترف بعدم تماميتها واما عن التقرير الثاني
فاولا بمثل الجواب الاول عن التقرير الاول وثانيا ان العمل بالظنون
المشكوكة الاعتبار المعارضة لمظنون الاعتبار انما هو للعلم الاجمالي
بمطابقة بعضها للواقع من جهة كشفها عن المرادات في مظنون الاعتبار
فلا وجه للتعدي الى ما ليس فيه هذه العلة اعني مشكوك الاعتبار الغير المعارض
لمظنون الاعتبار ودعوى اجماع المركب لا يخفى ما فيها لان عمل العلماء
بها انما هو من اجل ثبوت اعتبارها عندهم من باب التعبد او الظن الخاص
ولا ريب انه لا يوجب الحاق اعتبارها عند القائلين باعتبارها
من باب مطلق الظن لاجل العلم الاجمالي الذي يوجب بل لا بد من الاقتصار
على القدر المشتمل على العلة المذكورة ودعوى الاولوية ضعيفة جدا
فان المناط في القسم الاول وهو الظنون المشكوكة الاعتبار المعارضة
لمظنون الاعتبار اذا كان هو العلم الاجمالي فكيف يتعدى الى ما لا يوجد
فيه المناط فضلا عن ادعاء الاولوية الثالث ما ذهب اليه بعض العلماء
ره من قاعدة الاشتغال بناء على ان الثابت من دليل الانسداد وجوب
العمل بالظن في الجملة فاذا لم يكن قدر متيقن كاف في الفقه وجب
العمل بكل ظن مثل الشهرة المحصورة واجيب بوجوه تركت منها عند
التكلم في المقدمة السادسة من مقدمات دليل صاحب الفصول ره مع
ما فيها وما فيما فيها فراجع مضافا الى ما اورده صاحب هذا التعميم
من ان الاحتياط الذي هو في المسئلة الاصولية قد يعارض بالاحتياط

ص

في المسئلة الفرعية كما اذا ادّى امارة الى عدم وجوب السورة ولكن احتملنا
وجوبه ولا ريب ان مقتضى الاحتياط في المسئلة الاصولية هو العمل بمؤدّى
تلك الامارة وهو ترك السورة ومقتضى الاحتياط في المسئلة الفرعية هو
الاتيان بها واجاب بعض بان الاحتياط في المسئلة الاصولية حاكم على الاحتياط
في المسئلة الفرعية لان الشك فيها مسبب عن الشك في المسئلة الاصولية
وبعد اعمال الاحتياط فيها يرتفع الشك من المسئلة الفرعية فلا يبقى مجرى
للاحتياط فيها واورد سيدنا الاستاد دام ظله العالي على كل من التعميم والايراد
والجواب اما على التعميم فبانك في هذا التعميم بصدد اثبات حجية كل ظن
بحيث يصلح لتخصيص العمومات وتقييد الاطلاقات مثل الظنون الخاصة
والحال ان هذا الوجه انما يثبت كون الظن اصلا من الاصول لانه انما يثبت
اعتباره من باب الاحتياط فلا يثمر الا ثمرة الاحتياط اترى انه بعد
العلم الاجمالي بتخصيص كثير من العمومات وتقييد كثير من الاطلاقات ووجود
المخصص والمقيد بين الامارات المحتملة للحجية يصير جميع العمومات والاطلاقات
مجملة لا يمكن الاخذ بظواهرها فالعمل بالظن في مقابلها لا يصلح للتخصيص
والتقييد حتى لا يصلح لذلك فالاحتياط على هذا مسلم عن معارضة الدليل
الاجتهادي حتى يتوهم انه لا يبقى بها وثانيا ان معنى الاحتياط في المسئلة
الاصولية وجوب ان نعامل مع كل ظن معاملة الدليل المجعول حتى يقطع
بالخروج عن عهدة امتثال الادلة المجعولة المستكشفة بدليل الانسداد
ولا ريب ان الدليل المجعول مما يجب التخصيص والتقييد به فيجب التخصيص و
التقييد بكل واحد من الظنون لو كان في مقابلها عمومات واطلاقات

حتى

حتى يحصل القطع بالتخصيص والتقييد بالدليل المجعول واما ثانيا فمع تسليم كون
الاحتياط كسائر الاصول العملية لا يصلح لما ذكرنا انما هو فيما اذا جرت في المسائل
الفرعية دون الاصولية الاترى انا لو شككنا في بقاء حجية دليل من الادلة
تمسكنا لاثبات بقائها بالاستصحاب ومع ذلك يعامل معه معاملة الدليل
بتخصيص وتقييد به مع ان الاستصحاب لا يصلح لمعارضة الدليل الاجتهادي
والتخصيص ونحوه وكذا فيما اذا تعارض الخبران وتكافئا وقلنا بالتخيير
العقلي بناء على اعتبارهما من باب التعبد والسببية لا الطريقية اذ لا ريب
انه بعد اختيار احد الخبرين يعامل معه معاملة الدليل مع ان التخيير لا يصلح
للمعارضة والحاصل ان اثبات الدليل بالاصل لا يجعل الدليل بمنزلة الاصل
واما على الايراد فبانه لا منافاة بين الاحتياط في المسئلة الاصولية وبينه
في المسئلة الفرعية اذ غاية ما يدل عليه الاحتياط في المسئلة الاصولية هو عدم
وجوب السورة فانا وهذا لا ينافي وجوبها المقدمي الثابت من باب
الاحتياط لاحراز الواجب الواقعي بل لو قام الدليل الاجتهادي المعتبر العلمي
على عدم وجوبها ايضا لم ينافِ وجوب الاتيان بها من باب الاحتياط
اذ يكفي فيه احتمال الوجوب فمقتضى ذلك الدليل وجوب ان لا يكون فعله
على وجه الوجوب ومقتضى الاحتياط فعله لاحتمال الوجوب ولا ريب
في عدم منافاتهما اصلا وذلك لان ذلك الدليل لا يثبت عدم وجوبها
الواقعي بل انما يثبت به عدم الوجوب في مرحلة الظاهر واما الاحتياط
في المسئلة الفرعية فيثبت وجوبها لاحراز الواجب الواقعي المحتمل وجوده
في ضمنها لا وجوبها بنفسها فلا منافاة بينهما انتهى اقول ما ذكره دام

ظله العالي هو ما ذكره شيخنا الاستاد في رد هذا التعميم الا انه قال شيخنا الاستاد
ان فرض الظن المعتبر الدال على عدم وجوب شيء لا ينافي مؤداه استحباب
وجوب الاتيان كما زعمه بعض متين ولكن يرد عليه اولا ان عدم المنافاة
بين عدم وجوبها الذاتي وبين وجوبها المقدمي انما يسلم فيما اذا لم يكن
الوجوب المقدمي لاحتمال الذاتي كما في قطع المسافة الى الحج واما اذا كان لاحتمال
الوجوب الذاتي فالمنافاة بين الاحتياطين في غاية الوضوح لان مقتضى
الاحتياط الاصولي على الاخطر ايجاب العمل بالامارة النافية لوجوب السورة
هو عدم وجوبها الذاتي فيجب ترتيب احكام ذلك العدم على تلك الامارة
التي منها عدم الحكم بوجوب الاحتياط فكيف يحكم العقل بوجوبه ثم لا منافاة
بينه وبين حكمه بالاستصحاب وكذا الكلام في الدليل الاجتهادي لان تلك الامارة
على ما حققنا من الادلة الاجتهادية وتلك وان كانت مؤداها احكاما ظاهرية
الا ان ادلة اعتبارها حاكمة بوجوب تنزيل مؤداها منزلة الواقع كما حقق
في محله وثانيا ان التقرير المعارضة بين الاحتياطين بوجه اخر وهو ان مقتضى
الاحتياط في المسئلة الاصولية عدم العقاب على ترك الاتيان بالسورة
ولو كانت واجبة في الواقع وعدم جواز الاعتناء باحتمال وجوبها و
مقتضى الاحتياط في المسئلة الفرعية ثبوت العقاب على تركها لو كانت واجبة
في الواقع ووجوب الاعتناء باحتمال وجوبها لما ذكر بعض توجيه المعارضة
على تقرير المورد ايضا لان الاحتياط في المسئلة الاصولية بمنزلة ادلة اعتبار
الظنون الخاصة فمقتضاه انه لا يجوز الاعتناء باحتمال مخالفة الامارة
المحتملة للمجعولية للواقع فلو ادّت الى عدم وجوب شيء فلا بد من الغاء احتمال

مهنا النسخ لاحتمال الوجوب وفي نسخة سيدنا الاستاد مكان استحباب الاتيان م

وجوبه

وجوبه وعدم ترتيب احكام ذلك الاحتمال التي منها الاحتياط بالاتيان لاحتمال
وجوبه فليس مقتضى الاحتياط في المسئلة الاصولية مجرد عدم وجوب السورة واما
بل هو عدم وجوب الاتيان بها احتياطا ايضا ولما كان مقتضى الاحتياط
في المسئلة الفرعية وجوب الاتيان بها احتياطا وقعت بينهما المعارضة
كما هو واضح قوله بل لو قام الدليل الاجتهادي الخ فيه انه كيف يتصور وجوب الاتيان
بها من باب الاحتياط مع قيام ذلك الدليل لان ذلك الدليل رخصة من
الشارع في ترك الواجب الواقعي لو كان فكيف يحكم العقل بوجوب الاتيان
لاحراز الواجب الواقعي المرخص في تركه ثم الكلام في استحباب الاتيان
الذي ذكره شيخنا الاستاد واما على الجواب فبان زعم حكومة الاحتياط
في المسئلة الاصولية على المسئلة الفرعية فاسد لان الاحتياط في المسئلة الاصولية
انما هو لاجل احراز الاحكام الواقعية كما ان اصل اعتبار الظن بعد
الانسداد ليس الا لاجل ذلك ولا ريب ان احرازها بالاحتياط في المسئلة الفرعية
اتم لان احراز الواقع باتيان ما يحتمل الوجوب يحصل البتة بخلاف ترك
والحاصل ان العقل يحكم بتقديم الاحتياط في المسئلة الفرعية على الاحتياط
في المسئلة الاصولية لحصول مقصود الاحتياط بذلك دون هذه لان تحصيل
اليقين بالطريق لا يوجب تحصيل اليقين بالواقع انتهى اقول زعم كون
الاحتياط في المسئلة الاصولية لاحراز الاحكام الواقعية فاسد بل انما
هو لاحراز الاحكام الظاهرية ولا ريب في انه كما يجب امتثال الاحكام
الواقعية كذلك يجب امتثال الاحكام الظاهرية من غير تفاوت اصلا لا يقال
ان احراز الاحكام الواقعية يحصل بالاحتياط في المسئلة الفرعية كذلك احراز

الطرق المجعولة والعمل على طبقها سواء كانت مبينة للاحكام ام نافية لها ولكنها اخرى انما هو لاحراز م

الاحكام الظاهرية بحصل بالاحتياط فى المسئلة الاصولية فلليس احدهما انم من الاخر ولما كان مؤدى الاحتياط فى المسئلة الاصولية وجوب العمل بالمطالب مع الامارة المحتملة للحجية فلاجرم كان حاكما على الاحتياط فى المسئلة الفرعية لان الشك فى وجوب السورة كان مسببا عن الشك فى ورود دليل على الوجوب وعدمه فاذا ادت الامارة المفروضة الى عدم وجوبها ارتفع الشك عن وجوبها ولم يبق مجرى الاحتياط فيها ثم قال دام ظله العالى تبعا لشيخنا الاستاد واما ما وقع سمعت من حكومة الاحتياط الاصولى على الفرعى او معارضتهما فليس فى مثل المقام بل الاولى فيما اذا كان العمل بالاحتياط الاصولى مزيلا للشك الموجب للاحتياط الفرعى كما اذا كان تردد الواجب بين القصر والاتمام ودل على احدهما امارة من الامارات التى يعلم اجمالا بوجوب العمل ببعضها فانا اذا قلنا بوجوب العمل بهذه الامارة صار حجة معينة لاحدى الصلوتين الا ان يقال ان الاحتياط الاصولى انما يقتضى اتيانها لا نفى غيرها فالصلوة الاخرى حكمها حكم السورة فى عدم جواز اتيانها على وجه الوجوب فلا ينافى وجوب اتيانها لاحتمال الوجوب فيصير نظير ما نحن فيه واما الثانى وهو مورد التعارض فهو كما اذا علمنا اجمالا بحرمة شئ من بين اشياء ودل على وجوب كل منها امارة نعلم اجمالا بحجية احداها فان مقتضى هذا وجوب الاتيان بالجميع ومقتضى ذلك ترك الجميع انتهى اقول ليت شعرى ما الفرق بين المثال المفروض فى المقام والمثال الذى فرضه دام ظله تبعا لشيخنا الاستاد للحكومة غير ان مثال المقام من تردد الواجب بين الاقل والاكثر ومثاله المفروض من تردده بين المتباينين كما ان الامارة

امارة من تلك الامارات على احدهما بعد القول بوجوب العمل بها تصير حجة معينة لاحدى الصلوتين فكذلك اذا دلت امارة من تلك الامارات على عدم وجوب السورة وقلنا بوجوب العمل بها تصير حجة معينة لكون الواجب هو الاقل فيزيل الشك فى كونه هو الاكثر فلا يجب الاتيان بالاكثر احتياطا وهل هذا الا الحكومة قوله الا ان يقال ان الاحتياط الاصولى الخ فيه ان حكم الصلوة الاخرى حكم السورة وقد عرفت ان قيام الامارة على عدم وجوبها ينافى وجوب اتيانها لاحتمال الوجوب نعم لا ينافى استحباب اتيانها لاحتمال الوجوب لحسن الاحتياط عقلا او شرعا وقد عرفت انه لا يتصور حكم العقل بوجوب الاحتياط مع الترخيص من الشارع فى الترك والحاصل ان الامارة المحتملة للحجية بعد حجيتها بحكم العقل صالحة لتعيين المكلف به كما اعترف به فى الشبهة المحصورة وكما عليه عملهما فى الظهر والجمعة فلا توجب الاحتياط بالجمع مع انه لم يقم على تعيين الظهر الا بعض الامارات وكذا فى صورة اشتباه القبلة وامثال ذلك فانه اذا قامت امارة معتبرة على تعيين بعض اطراف الشبهة فى جميع تلك المقامات لا يحكمان بوجوب الاحتياط باتيان سائر الاطراف وعليه عمل جميع الفقهاء من اول الفقه الى اخره وليس ذلك الا لاجل حكومة الامارات على الاصول العلمية من غير فرق بين الاحتياط وغيره ثم انه يرد على شيخنا الاستاد ره ان عدم المنافاة بين الاحتياطين لا يوجب عدم حجية الظن فى مقابل الاحتياط الفرعى بل يجب ترتيب مقتضى كل منهما على نفسه نعم لو كان مقتضى الاحتياط الفرعى رفع مؤدى الامارة كان ما ذكره

حقا فعلى هذا الاوقع لقول السيد الاستاد دعوى انه اذا ثبت وجوب العمل بكل ظن فى مقابل غير الاحتياط من الاصول وجب العمل به فى مقابل الاحتياط للاجماع المركب وعلى فرض التسليم لا وقع للجواب عنها بنظر ما مر فى الجواب عن المعمم السابق لان مناط وجوب العمل بكل ظن فى هذا المعمم هو العلم الاجمالى بوجود الامارات المعمولة بين جميع الامارات التى بايدينا والاريب ان نسبة العلم الى جميع الامارات على السواء سواء كانت فى مقابل الاحتياط ام سائر الاصول فالامارات التى فى مقابل الاحتياط ايضا من اطراف العلم الاجمالى فمناط وجوب العمل بها بالتسكوك الاعتبار بعينه هو المناط فى سائر الاصول بخلاف ما ذكر فى المعمم السابق لان مناط وجوب العمل بالمشكوك الاعتبار المعارض لمظنون الاعتبار هو العلم الاجمالى بالتخصيص ونحوه وهو غير موجود فى المشكوك الاعتبار الغير المعارض لمظنون الاعتبار ثم قال سيدنا الاستاد دام ظله العالى تبعا لشيخنا الاستاد فان قلت اذا بنينا على الاحتياط بالعمل بجميع الظنون المثبتة للتكليف وعلى الاحتياط فى المسئلة الفرعية فى مقابل الظنون النافية للتكليف لزم الكر على ما فر وهو الوقوع فى الحرج فلا بد من الاقتصار فى الاحتياط فى المسئلة الاصولية ولكنه دام ظله اجاب بغير ما اجاب به شيخه وهو انه مرادنا بالاحتياط فى المسئلة الفرعية ليس هو الاحتياط الكلى الذى بطل بمقتضى المقدمات بل المراد به هو الاحتياط الجزئى فى مقام الشك فى الشرائط والاجزاء الذى قال بوجوبه جماعة من الاصوليين ولا يخفى ان البناء عليه لا يوجب الحرج بل الموجب للحرج هو الاحتياط فى

الشبهات البدوية بالنسبة الى اصل التكليف وليس كلامنا الان فيه انتهى اقول يمكن ان يقال ان المراد هو الاحتياط اللازم فى الفقه وهو فى مقام الشك بالتكليف والشك فى المكلف به سواء كان فى مورد الشك فى الشرائط والاجزاء ام فى دوران الامر بين المتباينين كالظهر والجمعة بل وجوب الاحتياط فى المتباينين اقوى لان كل من قال بالاحتياط فى الشرائط والاجزاء قال به فى المتباينين من غير عكس بل هو نفسه دام ظله تبعا لشيخنا الاستاد غير قائل بوجوب الاحتياط فى الشرائط والاجزاء وقائل بوجوبه فى المتباينين وعلى هذا لا ريب ان كل الفقه بما عدا الشك فى الشرائط والاجزاء من قبيل دوران الامر بين المتباينين للعلم الاجمالى بوجود الواجبات والمحرمات بين الوقائع المشتبهة من المظنونات والمشكوكات والموهومات فجميعها من الاحتياط الواجب فالقول بوجوب الاحتياط فى الشرائط والاجزاء و عدم وجوبه فى غيرها تحكم وعلى هذا لو بنى على الاحتياط فى مقابل الظنون النافية للتكليف لزم الاحتياط الكلى المستلزم للحرج فجواب الاعتراض منحصر فيما اجاب به شيخنا الاستاد من ان الحرج يندفع بالعمل ببعض الظنون النافية للتكليف ~~لزم الاحتياط الكلى المستلزم للحرج فجواب الاعتراض منحصر فيما اجاب به شيخنا الاستاد من ان الحرج يندفع بالعمل ببعض الظنون النافية للتكليف~~ فى مقابل الاحتياط الفرعى فما المعمم ولكن على ما حققنا لا يبقى الاحتياط اللازم فى الفقه فى مقابل الظنون النافية للتكليف لما عرفت من حكومتها على الاحتياط الفرعى وكيف كان فعلى فرض تسليم صحة تقرير الكشف يختص المعمم فى قاعدة الاشتغال ولا دافع لها على

ولكن التحقيق في هذا التقرير لما عرفت من عدم استكشاف الجعل من المقدمات المذكورة
بل تنتج حكومة العقل باعتبار الظن وعليه فلا فرق بين اسباب الظن في الاستقلال
العقل بعدم الفرق بين الاسباب المحصلة له فيما كان المقصود فيه الانكشاف الظني
كما لا فرق فيما كان المقصود فيه الانكشاف القطعي بين اسبابه ولذا لا يشكل الامر في
امتزاج مثل القياس من بين الاسباب واما من حيث المراتب فتعين تفصيل فيه وهو انه
لو قلنا بتمامية جميع المقدمات التي منها بطلان الاحتياط راسا المستلزم لحجية
الظن ومرجعيته في الشريعة بحكم العقل كما هو صريح جماعة من القائلين بمطلق
الظن حيث ان الظن المطلق عندهم بمنزلة الظن الخاص في جميع الاحكام فلا
ريب في التعميم ح من حيث المراتب ايضا واما على القول بعدم بطلانه راسا بل
انما ثبت بطلان الاحتياط الكلي لا الجزئي او القول بعدم ثبوت بطلان
الاحتياط اصلا بل انما ثبت عدم وجوبه فلا يثبت ح بتلك المقدمات
كون الظن حجة ومرجعا في الشريعة فلا بد ح من الفرق بين المراتب لعدم امكان
الاحتياط الكلي او عدم وجوبه بل نقتصر في مقام مخالفته على الظن الاطمينان
في كل مورد كان الظن الاطمينان بعدم التكليف رفعنا اليد عن الاحتياط
لدفع العسر الموجب لبطلان كلي الاحتياط او لكنه كان يوجب العسر فلا بد من رفع
اليد عنه بقدر الضرورة لان الضرورات تتقدر بقدرها ولكون العقل
يعين لترك الاحتياط كل مورد كان احتمال التكليف فيه في غاية البعد المستلزم
لضعف جانب الاحتياط غايته وهو مورد الظن الاطمينان بعدم التكليف
فيعلم ح حجية الظن واما كل مورد لا يمكن فيه الاحتياط مثل مورد دوران
الامر بين محذورين فان لم يتحقق ظن يتحرى من طرفيه كان حكم العقل

فيه

فيه التخيير وان تعلق باحدهما تعين فيه وان كان الظن المتعلق به في غاية الضعف
وذلك لان الموافقة الظنية اولى من الوهمية فان قلت انا لعسر لا يندفع
برفع اليد عن الاحتياط في خصوص مورد الظن الاطمينان بعدم التكليف فلا بد من رفع
اليد عنه في موارد مطلق الظن بعدم التكليف وموارد الشك في التكليف
فح يكون العمل في موارد وجود الظن به وفي موارد عدمه بالاصول العملية
الجارية في الموارد الخاصة وهذا يساوق حجية الظن وان كان العمل به في
موارد تعلقه بالتكليف بداعي الاحتياط وفي موارد تعلقه بنفي التكليف
بداعي دفع العسر قلت لا نم لزوم العسر من الاحتياط فيما عدا موارد الظن
الاطمينان بعدم التكليف لان الظن الاطمينان المذكور على ما ادعاه شيخنا
الاستاد ره ايضا غير عزيز في الاخبار وغيرها اما في غيرها فلحصول الاطمينان
غالبا من الشهرة والاجماع المنقول والاستقراء والاولوية واما في الاخبار
فلان الظن المبحوث عنه في المقام هو الظن بصدور المتن وهو يحصل غالبا
من خبر من يوثق بصدقه ولو في خصوص الرواية عن المعصوم وان لم يكن اماميا
او ثقة على الاطلاق اذ ربما يتسامح في غير مقام الرواية بما لا يتسامح
في مقامها واما احتمال الارسال فمخالف لظاهر كلام الراوي وهو من قبيل
ظواهر الالفاظ فلا يعتبر فيها افادة الظن فضلا عن الاطمينان فيه هذا
مما ذكره شيخنا الاستاذ ره وتبعه سيدنا الاستاذ دام ظله العالي ولكنه انما
يتم على القول بكون نتيجة دليل الانسداد اعتبار الظن بالطريق او اعم منه
ومن الظن بالحكم الواقعي فلا اذ الظن بصدور المتن ليس ظنا بالحكم الواقعي
نعم لو كان الظن بالصدور مستلزما للظن بالحكم الواقعي نعم لو كان الظن

واما على القول بان نتيجته هو خصوص الظن بالحكم الواقعي فيه

بالصدور مستلزما للظن بالحكم الواقعي يثبت اعتباره من هذه الجهة بملاحظة ان
الظن بالحكم معتبر من اي شيء حصل فان قلت اعتبار متون الروايات انما
هو من جهة كونها من الظواهر التي انعقد الاجماع على حجيتها من غير تقييد بافادتها
الظن بالمراد فعلى هذا يثبت بها الحكم الواقعي والظن بالصدور ح معتبر
بملاحظة ان له مدخلية في ثبوت الحكم الواقعي وان لم يكن بنفسه متعلقا به قلت
اعتبار الظواهر موقوف على كونها صادرة عن المعصوم او محكومة بالصدور
تعبدا فهي ليست معتبرة ما لم يثبت اعتبار الظن بالصدور والمفروض ان
اعتبار الظن بالصدور موقوف على كون الظواهر معتبرة حتى يكون الظن بالصدور
مما له تعلق بالاحكام الواقعية وهذا يستلزم الدور وكيف كان فوجود
الظن الاطمينان بقدر كفايته في دفع العسر وعدمه يظهر بعد التتبع ثم
انه لو تعلق الظن الاطمينان بحجية امارة او امارات كانت بحكم الظن الاطمينان
بناء على القول بان النتيجة اعم من الطريق والواقع وح لو كان مؤدى
تلك الامارات نفي التكليف صارت من اسباب دفع العسر ثم ان شيخنا الاستاد
ره قال في جملة كلام له في دفع الاعتراض المذكور مع كون مقتضى الاحتياط
في الشبهة التحريمية الترك وهو غير موجب للعسر انتهى كلامه رفع مقامه وانت
خبير بما فيه لان نظره الى ان الترك يجتمع ويجامع كل فعل ولكنه لا يوجب
كونها غير موجبة للعسر اذ كلما اضطر المكلف الى فعل شيء كان تركه موجبا
للعسر مثلا ترك شرب الماء عسر وترك اكل اللحم وترك اكل الخبز ونحو
ذلك فاذا كان شيء من الاشياء التي ترك ارتكابها عسر على المكلف
محتملا للتحريم فالاحتياط فيه موجب للعسر وكيف كان في حاصل الكلام

ان

ان مقتضى العلم الاجمالي بالتكاليف في الوقائع المشتبهة يقتضي الاحتياط
في جميعها فاذا ادى الى العسر فلا بد من رفع اليد عنه بمقداره فتعين
لموضع رفع اليد عنه من بين الوقائع هو العقل كما عرفت انه يعين الظن
الاطمينان بعدم التكليف فيبقى سائر الوقائع تحت الحكم بوجوب الاحتياط
لكون الجميع من اطراف الشبهة فلا وجه للرجوع في المشكوكات الى الاصول
العملية الخاصة بالموارد اذ لم يثبت حجية الظن ومرجعيته حتى يصير معينا
للتكاليف الواقعية في متعلقه ويصير الموارد المشكوكة من قبيل الشك
الابتدائي بالتكليف ثم انه كما لا يمكن الرجوع الى الاصول الفقهية في
المشكوكات كذلك لا يمكن الرجوع فيها الى الاصول اللفظية لصيرورة
الظواهر مجملة للعلم الاجمالي بمخالفة الظاهر في كثير منها لان الحمل بالظن
في بعض الموارد لدفع العسر لا يوجب خروج تلك الظواهر التي صارت
مجملة عن الاجمال حتى تصلح للاستدلال نعم لو ثبت حجية الظن معينا
للمعلوم الاجمالي وخرجت الظواهر عن الاجمال وصلحت للاستدلال
فعلم مما ذكرنا ان نتيجة دليل الانسداد على تقرير الحكومة وان كانت تامة
في الانتاج الا ان نتيجتها اجنبي بالمقصود من حجية الظن وجعله كالعلم
والظن الخاص وعلى تقرير الكشف وان كانت عين المقصود الا ان تلك المقدمات
لا تفي بها وقد عرفت حكم كلا التقريرين والله العالم الامر الثالث انه لا
اشكال في خروج القياس ونحوه عن نتيجة دليل الانسداد اذا كان عمومها
باشياء من المعممات كما على تقرير الكشف لان المعمم لا يجري بعد العلم بحرمة
العمل بظن في ذلك الظن فيكون تعميمه بالنسبة الى ما عداه كما لا يخفى

بعد ملاحظة المهمات واما اذا كان عمومها لذاتها كما على تقرير الحكومة بان
يكون المقدمات موجبة لحكم العقل بتبع ارادة الشارع ما فوق الظن ودفع
اكتفاء المكلف بما دونه فتوجيه خروج القياس ونحوه وغاية الاشكال
وكشف جامع الحكم المذكور مع حكم الشارع بحرمة العمل بالقياس مع حصول
الظن منه او خصوص الاطمئنان اذ لو جاز هذا الحكم منا الشارع جرى
احتماله في غير القياس ايضا ولم يكن العقل مستقلا لاحتمال نهي الشارع
عن امارة اخرى ايضا مثل ما نهى عن القياس بل عن ازيد من امارة واختفى
علينا ولا دافع لهذا الاحتمال الا قبحه على الشارع اذ احتمال صدور ما
هو ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع الا بقبحه وصدور ذلك الممكن عنه وهذا مما
يقال ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص ومنشأه لزوم التناقض ولا
يندفع الا بان يكون الفرد الخارج عن الحكم خارجا عن الموضوع حتى يكون
تخصيصا لا تخصيصا ثم ان الاشكال هنا في مقامين احدهما في خروج القياس
ونحوه مما علم بعدم اعتباره ثانيهما في الظن الذي قام على عدم اعتباره
ظن اخر حيث ان الظن المانع والممنوع متساويان في الدخول تحت
دليل الانسداد ولا يمكن العمل بهما فهل يطرحان او يرجح المانع او
الممنوع او يرجع الى الترجيح وجوه بل اقوال اما المقام الاول فقد قيل
في توجيهه امور الاول ما ذكره الفاضل القمي من منع حرمة العمل بالقياس
بعد انسداد باب العلم لان دليل الحرمة اما الاجماع والضرورة واما
الاخبار فاما الاجماع والضرورة فثباتهما حتى في زمان الانسداد
الاتفاقي لو فرض والعياذ بالله انسداد باب الظن من الطرق السمعية

لا يرتفع م

لعامة المكلفين او لمكلف واحد بالعياذ بالله ما يشبه السد عن بلاد الاسلام
فهل نقول لا يجوز عليه العمل بما يظن بواسطة القياس ان الحكم الشرعي المنسد او
بين المفترعة وانه مخير بين العمل به والعمل بما يحتمل الغير من الاحتمال الموهوم
ثم ندعي الضرورة على ما ادعيته من الحرمة حاشاك ودعوى الفرق
بين زماننا هذا وزمان انطماس جميع الامارات السمعية ثم ان المفروض
عدم ثبوت تقدم تلك الامارات في نظر الشارع على القياس لان
تقدمها ان كان لخصوصية فيها فالمفروض بعد الانسداد عدم ثبوت خصوصية
منها واحتمالها بل ظنها لا يجدي بل نفرض الكلام فيما اذا قطعنا بان
الشارع لم ينصب تلك الامارة بالخصوص وان كان لخصوصية في القياس
اوجبت كونه ازيد ونهيا في المرتبة فليس الكلام الا في ذلك واما الاخبار
المدعى تواترها في الحرمة فهي على اربعة اقسام الاول ما دل على
الائمة عليهم السلام من العامة التاركين للثقلين الراجعين الى اجتهادهم
وارائهم فقاسوا واستحسنوا وضلوا واضلوا الثاني ما دل على المنع
من حيث انه ظن لا يغني عن الحق شيئا وذلك مثل سائر العمومات المانعة
عن العمل بالظن وكلما نقول فيها نقول فيه الثالث ما دل على المنع من
حيث استلزامه لابطال الدين ومحق السنة لاستلزامه الوقوع غالبا
في خلاف الواقع الرابع ما دل على المنع ووجوب التوقف اذا لم يوجد ما عداه
ولازمه الاختصاص بصورة التمكن من ازالة التوقف لاجل العمل بالرجوع
الى الائمة عليهم السلام او بصورة ما اذا كانت المسئلة من غير العمليات
او نحو ذلك ولا يخفى ان شيئا من الوجوه الاربعة لا يدل على حرمة العمل

باخبار الكاشفة عن صدور الحكم عموما او خصوصا عن النبي او احد امنا ثم
مع عدم التمكن من تحصيل العلم به ولا الطريق الشرعي رددونا الامر بين العمل
بما يظن انه صدر منهم والعمل بما يظن انه خلاف ما صدر منهم كمقتضى الاصول
المخالفة للقياس في مورده او الامارات المعارضة له والجواب اولا ان
مقتضى الاطلاق بعض الاخبار ومعاقد جميع الاجماعات المنقولة في
المضمار بحيث يحصل منها القطع ان القياس مما لا يمكن ان يركن اليه
في الدين وانه خارج من شريعة سيد المرسلين بل من شرائع سائر الانبياء
والمرسلين صلوات الله عليهم اجمعين ففي بعض الاخبار عن جعفر بن محمد
عليهما السلام في حديث الخضر على نبينا واله وعليه السلام انه قال لموسى على نبينا واله
وعليه السلام ان القياس لا مجال له في علم الله تعالى واثره الى ان قال انه قال
جعفر بن محمد عليهما السلام اراد الله تعالى ذكره لا يحمل على المقاييس من حمل
امر الله على المقاييس هلك واهلك ان اول معصية ظهرت من ابليس
اللعين حين امر الله تعالى ملائكته بالسجود لادم على نبينا واله وعليه السلام فسجدوا
وابى ابليس ان يسجد فقال انا خير منه فكان اول كفره قوله انا خير منه ثم
قياسه بقوله خلقتني من نار وخلقته من طين فطرده الله تعالى من جواره
ولعنه وسماه رجيما واقسم بعزته لا يقيس احد في دينه الا قرنه مع عدوه
ابليس في اسفل درك من النار وفي بعضها ما لكم والقياس انما هلك من
هلك قبلكم بالقياس حتى ان القسم الاول الذي هو في مقام الرد على من
كان مقابلا للائمة عليهم السلام ايضا يدل على انه لم يكن القياس في دين
الله تعالى في وقت من الاوقات ففي بعضها انه قال ابو عبد الله تعالى لابي حنيفة

بلغني انك تقيس فقال نعم فقال لا تقس فان اول من قاس ابليس ولهذا المعنى
اخبار كثيرة فهذه وامثالها تدل على ان العمل بالقياس كان محرما قبل
خلقة آدم على نبينا واله وعليه السلام وكذا في شرائع جميع الانبياء بل في
بعضها دلالة على انه ليس لرسول من رسل الله تعالى ان يعمل فيما جاء به
رايا ولا مقياسا ولا اجتهادا حتى يكون ذلك واضحا عنده كالوحي من
الله تعالى وفي بعضها ان علينا ثم الى ان يدخل في دين الله الراي وان يقول
في شيء من دين الله تعالى بالراي والمقاييس فاذا كان عقل رسول الله
الذي هو عقل الكل وكذا عقل امير المؤمنين الذي هو باب العلم قاصرا عن اصابة
دين الله تعالى بالقياس فكيف العقول القاصرة فالانصاف ان ملاحظة هذه
الاخبار توجب القطع بانه لا يجوز استعمال القياس في دين الله تعالى ابدا ولو
في حال الانسداد كما انها تمنع من حصول الظن ولو ضعيفا من القياس فلو
حصل منه الظن احيانا فانما هو ظن بدوي يزول بعد ملاحظة هذه الاخبار
فهي شاهد صدق على صحة التوجيه الثاني وهذه الاخبار وغيرها
مما هي متجاوزة عن حد التواتر مذكورة في كتاب القضاء من الوسائل
ومن اراد فليرجع اليها وثانيا ان لازم القول بدخول القياس في
مطلق الظن المحكوم بحجيته ان يعمل به في مقابل الكتاب الصريح والخبر الصحيح
والحال انه ضروري البطلان في المذهب الثاني ما ذكره ايضا من منع
حصول الظن من القياس خصوصا بعد ملاحظة جهل الشارع في الحكم بين ما
يتراى متخالفة وتفريقه بين ما يتخيل متوافقة كما في نزوحات البئر
ونحوها وكما انه يقطع يد السارق لو سرق ربع دينار من الحرز مع ان

دينه اليد اذا قطعت خمسماة دينار فمقتضى القياس ان يكون اماديتها
ربع دينار واما ان لا يقطع الا بعد سرقة خمسماة دينار ولذا قيل
يد بخمس مئين عسجد وديت ما بالها قطعت في ربع دينار ولكن
اجاب عنه السيد المرتضى رة بقوله عز الامانة اغلاها وارخصها
ذل الخيانة فاعلم حكمة البارى وملاحظة عموم ما ورد ان دين الله لا يصاب
بالعقول وان السنة اذا قيست محق الدين وانه لا شيء ابعد من عقول
الرجال عن دين الله وغيرها مما دل على غلبة مخالفة الواقع في العمل
بالقياس وخصوص رواية ابان بن تغلب الواردة في دية اصابع الرجل
والمرئة وملاحظة ما ورد في محاجة الصادق عم مع ابي حنيفة في خصوص
القياس مثل ان مقتضى القياس ان تقضى الحائض الصلوة دون الصوم
لانها افضل وان الله عز وجل قد قبل في قتل النفس شاهدين ولم يقبل
في الزنا الا اربعة مع ان قتل النفس اعظم من الزنا فمقتضى القياس ان
يكون بالعكس الى غير ذلك وفيه ان منع حصول الظن من القياس ولو في
بعض الاحيان يكذبه الوجدان واما جمع الشارع بين المختلفات وتفريقه
بين المؤتلفات فلا يؤثر في منع حصول الظن لان هذه الموارد بالنسبة
الى الجمع بين المؤتلفات والتفريق بين المختلفات اقل قليل كما سيذكر
الاستاد دام ظله العالي واما تلك العمومات فلبيان ان القياس تخلف
عن الواقع كثيرا فلا توجب منع حصول الظن وخصوص رواية ابان يدل
على حصول الظن لانه تعجب واستوحش مما سمعه من الامام ع على خلاف
القياس حتى انه جاء في مقام المعارضة اولا بعد الاعتراف بدلالة العمومات

على

على غلبة مخالفة الواقع في القياس لا محال لحصول الظن منه في شيء من موارده
لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فلابد ان يظن بالمخالفة لا محالة فقط
ثم ان ظاهر هذه الرواية حصول القطع لابان من القياس ولذا قال
انه كان يأتينا الرواية بمضمون ما قال الامام ع ونحن نقول ان من قال
ذلك شيطان ولكن ذلك لا دخل له بما نحن بصدده لان ابان لم يرد
السير الى زمان ملاقاة الامام ع روايته في منع العمل بالقياس ولعله لاجل
ذلك لم ينتقل ذهنه الى شيء من الامور المذكورة المانعة عن حصول الظن فلعله
لو التفت اليها لم يحصل له الظن فضلا عن العلم كما قال دام ظله العالي وكذا
محاجة الصادق عم لبيان كثرة المخالفة اقول مضافا الى ما عرفت لا يخفى
على من لاحظ روايات المحاجة انها لبيان عدم الربط بين القياس ودين
الله فالانصاف انه بعد ملاحظة جميع الروايات الواردة في منع القياس لا يبقى
مجال لحصول الظن غالبا ولو حصل فيما هو ظن بدوي يرتفع بالتامل و
بعد ملاحظة تلك الروايات خصوصا ما ذكرنا ها في جواب الوجه الاول فراجع
الثالث ما ذكره رة ايضا ان مقدمات دليل الانسداد انما توجب جواز
العمل بما يفيد الظن يعني في نفسه ومع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى و
بالجملة هي تدل على حجية الادلة الظنية دون مطلق الظن النفس الامري والاول
امر قابل للاستثناء اذ يصح ان يقال انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه
ويدل على مراد الشارع ظنا الا الدليل الفلاني وبعد اخراج ما خرج عن ذلك
يكون باقي الادلة المفيدة للظن حجة معتبرة فاذا تعارضت تلك الادلة
لزم الاخذ بما هو الاقوى وترك ما هو الاضعف فالمعتبر هو الظن بالواقع

ويكون مفاد الاقوى حينئذ خلاف الاضعف وهما فيؤخذ بالظن ويترك غيره
انتهى وفيه اولا ان نتيجة الدليل ليس الا الظن الشخصي لان المعتبر في
مقام الاطاعة بحكم العقل اولا هو القطع بالواقع فاذا تعذر قام الظن مقامه
ولا دخل للظن النوعي في ذلك اصلا وثانيا ان هذا العموم الذي هو نتيجة
الدليل غير قابل للتخصيص من غير فرق بين كونه ظنا شخصيا او نوعيا لانه
بمقتضى حكم العقل وليس مثل العموم اللفظي حتى يمكن ارتكاب التخصيص فيه
بل التخصيص في العموم اللفظي ايضا ليس على حقيقته لان التخصيص تناقض
محض ولذا احتاجوا فيه الى التوجيه بالحد الذي قالوا الثلثة المذكورة في
محله فمجرد كون الظن نوعيا لا يجوز توجيه التخصيص الى الدليل العقلي الرابع
ما ذكره رة ايضا وهو ان باب العلم في مورد القياس ومثله مفتوح للعلم بان
الشارع ارجعنا في هذه الموارد الى الاصول اللفظية او العملية فلا يقتضي
دليل الانسداد اعتبار ظن القياس في موارده والجواب ان هذا العلم انما
حصل من نهي الشارع عن العمل بالقياس والكلام في وجوب الامتناع عنه بعد منع
الشارع انما الكلام في توجيه صحة منع الشارع عن العمل به مع ان موارده
وموارد سائر الامارات متساوية فان امكن منع الشارع عن العمل بالقياس
امكن ذلك في امارة اخرى بل انه يلزم ان لا يستقل العقل بوجوب العمل بالظن
وقبح الاكتفاء بما دونه من المكلف لما عرفت ان احتمال وقوع التمكن بالذات
عن الحكيم لا يرتفع الا بقبح صدوره عنه الخامس ان دليل الانسداد انما يثبت
حجية الظن الذي علم بعدم حجيته دليل لخروج القياس ونحوه على وجه التخصص
دون التخصيص توضيح ذلك ان العقل انما يحكم باعتبار الظن وعدم الاعتناء

بالاحتمال

بالاحتمال الموهوم في مقام الامتثال لان البراءة الظنية تقوم مقام العلمية اما
اذا حصل بواسطة منع الشارع القطع بعدم البراءة بالعمل بالقياس فلا تنفي
براءة ظنية حتى يحكم بوجوبها واستوضح ذلك من حكم العقل بجواز العمل بالظن
وطرح الاحتمال الموهوم عند انفتاح باب العلم في المسئلة كما تقدم في
تقرير اصالة الحرمة العمل بالظن فاذا فرض قيام الدليل من الشارع على
اعتبار ظن ووجوب العمل به فان هذا لا يكون تخصيصا في حكم العقل بجواز
العمل بالظن مع التمكن انما هو لقبح الاكتفاء بما هو دون الامتثال العلمي
مع التمكن من العلمي فاذا فرض الدليل على اعتبار ظن ووجوب العمل به صار
الامتثال بالعمل بمؤداه علميا فلا يشمله حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دون
الامتثال العلمي فما نحن فيه على العكس من ذلك والجواب اولا انك
قد عرفت في جواب ابن قبة ان الامر بالعمل بالظن يتصور على وجهين احدهما
ان يكون ذلك على وجه الطريقية بان لا يلاحظ في سلوكه مصلحة الا مجرد
الايصال الى الواقع ثانيهما ان يكون ذلك لوجود مصلحة في سلوكه غالبة على
مفسدة فوت الواقع اللازم على تقدير تخلفه عن الواقع وعرفت ان الامر
على الوجه الاول مع التمكن من العلم قبيح لاستلزامه تفويت الواقع على
المكلف من دون تدارك شيء بخلافه على الوجه الثاني اذا عرفت حال
الامر فحال الانفتاح على الوجهين فنقول ان النهي عن العمل به في
حال الانسداد على عكس ذلك بيانه ان كان على وجه الطريقية بان
لا يلاحظ فيه سوى انه قد يتخلف عن الواقع فانه قبيح فانه يستلزم تفويت
الواقع على المكلف على فرض مطابقته للواقع من دون تدارك شيء و

الحاصل ان الكلام في توجيه صحة النهي على هذا الوجه كما قلنا في جواب الوجه السابق
لا في حكمه بعد فرض تحققه وان كان على وجه الموضوعية بان يكون النهي عن الظن
وجود مفسدة في سلوكه غالبة على مفسدة فوت الواقع اللازم على تقدير تخلفه عن
الواقع فانه حسن ولكنه يرجع الى الوجه السادس وثانيا ان المفروض بقاء التكليف
في مورد القياس ونحوه وانسداد الطريق اليه وعدم جواز الرجوع الى الاصول
فارادة الواقع من المكلف ونهيه عن العمل بالقياس مع كشفه غالبا عن الواقع
تناقض لان العقل يحكم بتعيين العمل بالظن لان مؤداه اقرب الى الواقع وهذا
بعينه مثل النهي عن العمل بالعلم حال الانفتاح فكما انه مع ارادة الواقع منه قبيح
وتناقض فكذا هذا فالكلام كما عرفت في توجيه صحة النهي عنه والحال
ماذكرنا السادس ان دليل الانسداد انما يقتضي اعتبار مطلق الظن من
حيث انه ظن وانه طريق الى الواقع بهذا العنوان والاخبار الناهية
تدل على وجود المفسدة في الظن القياسي لا انه ليس بطريق الى الواقع
وتخلفه عن الواقع فلا تناقض بينهما ثم رجع النهي الى ان الشارع رفع يده
عن الواقع الموجود في القياس لو كان لوجود المفسدة الغالبة على مصلحة
الواقع الحاصلة كما قال ان ما يفسده اكثر مما يصلحه ونحو ذلك ولئن سلمنا
عدم القطع بكون المراد من الاخبار ما ذكرنا فلا اقل من احتمال ذلك
وهو يكفي في دفع التناقض فان قلت ان هذا الاحتمال موجود في كل ظن
فيلزم توقف العقل وعدم الحكم بقيام الظن مقام العلم قلت هذا في سائر
الظنون مدفوع باصالة البراءة واصالة العدم فيبقى حكم العقل سليما
عن المعارض بالنسبة الى سائر الظنون وهذا الوجه مما قال شيخنا الا

ثم

انه اجاب به سابقا من الزمان ولكن يرد عليه بان تنبيهه لم يرتفع انما يتم
فيما لو لم تكن الاخبار معللة وليس كذلك بل اكثرها تصريح بان وجه النهي عدم
ايصالها الى الواقع مثل قوله ان السنة اذا قيست انمحق الدين وان ما يفسده الخ
وان لا شيء ابعد من عقول الرجال الخ وان كان بعضها ساكتا وبعضها
ظاهرا في وجود المفسدة الذاتية ولكن دلالة الاكثر اظهر فهي الحاكمة
على غيرها فعلى هذا يكون النهي من باب الطريقية فيلزم التناقض ولكنه
قد يمكن ان يقال ان الادلة اللفظية الناهية عن العمل بالقياس يمكن
حملها على صورة الانفتاح بالتمكن من الرجوع الى الائمة عليهم السلام فهي
منصرفة لحال الانفتاح وساكتة عن حال الانسداد والادلة القطعية
الشاملة لحال الانسداد لا بد من حملها على وجه المفسدة الذاتية فلا تناقض
اقول لا يخفى ان الادلة القطعية التي هي الاجماع والضرورة مدركها
الاخبار وقد استظهرنا منها ان النهي على وجه الطريقية وحملها على
حال الانفتاح فلا بد ان تكون الادلة القطعية ايضا كذلك وان كان
يقول انا نقطع بشمول الادلة القطعية لحال الانسداد فيحصل القطع
بشمول الاخبار ايضا لكونها مدركها فلا بد ح من صرف الاخبار
الظاهرة في الطريقية عن ظاهرها وحملها على الموضوعية بقرينة
الاخبار الظاهرة في الموضوعية المعتضدة بالادلة القطعية لعمومها
ح اظهر فهي الحاكمة على الاخبار الظاهرة في الطريقية دون العكس
ثم يكون النهي لوجود المفسدة ويحتمل ان يكون تلك المفسدة هي التشبه
بالعامة والبليس كما ورد النهي عن لبس الثياب السود لانه زي العباسيين

وكما ان بعضهم قال بافضلية النكاح المنقطع لان فيه ارغام انف المخالفين
فمنهم من امثال ذلك ان التشبه بهم مبغوض والمخالفة معهم محبوب و
مطلوب السابع تسليم ظهور الادلة في الطريقية ولكن يظهر من الاخبار
ان النهي على وجه الطريقية لاجل غلبة مخالفته للواقع ولا ريب ان العقل
انما يحكم باعتبار الظن عند الانسداد لادراك اكثر الواقعيات به
لكنه بعد ملاحظة الاخبار يحكم بعدم جواز الركون الى القياس لغلبة
مخالفته للواقع فيعلم ح اجمالا ان اكثر موارده مخالفة للواقع ولكن اذا
حصل له منه الظن لا يحكم بمخالفة هذا المورد للواقع بل يحكم بان مورد
التخلف غير هذا المورد ولكنه يحكم بان الشارع رفع يده عن الواقع في
هذا المورد لاطراد الباب حتى لا يلزم فوت الواقع في سائر الموارد
والحاصل ان قبح النهي عن العمل بالظن على وجه الطريقية مع كون المطلوب
هو الواقع عند الانسداد انما هو لوجهين احدهما تفويت الواقع
في اكثر الموارد ثانيهما انه مع كون المطلوب هو الواقع وان الظن اقرب
الطرق اليه يكون النهي عنه تناقضا عند الظان فلذا يكون قبيحا والاول
يندفع بكثرة مخالفته للواقع فمنع العمل به تفويت للواقع في اكثر الموارد
لا في كلها والثاني يندفع بان الظان بعد علمه بتخلفه عن الواقع في
موارد المصادفة فلا يلزم التناقض وهذا الوجه مما اجاب به شيخنا الا
ره وارتضاه ولكنه انما يتم فيما لو قلنا بعدم بقاء التكليف في مورد القياس
عند الانسداد بعد ملاحظة ادلة المنع عن القياس فلا يجري ح دليل
الانسداد ولا يحكم العقل بوجوب العمل بالظن القياسي فلا يلزم التناقض

[illegible]

ولكنه

ولكنه في غاية الاشكال بل الظاهر منها ان الشارع لا يريد التوسل به الى الواقع
لكثرة مخالفته لا انه لا يريد الواقع في مورد موافقته فيجب التوسل بطريق
اخر الثامن ما ذهب اليه بعض الفضلاء وهو ان المستفاد من ادلة
المنع عن القياس ان الممنوع هو اثبات الحكم الثابت للاشباه والنظائر
للاشباه والنظائر من حيث هي اشباه ونظائر وبعبارة اخرى الاستناد في
اثبات الحكم الى القياس من حيث هو هو مع قطع النظر عن حصول القطع بالحكم
به او الظن وعدم حصول شيء منهما كما هو شان العاملين به بل ماذكرنا ماخوذ
في موضوع القياس لانه الاستدلال على حكم جزئي بحكم جزئي اخر بحكم بثبوت
الحكم الجزئي لكونه ثابتا لجزئي اخر غاية الامر انه موقوف على الدوران والترديد
ولا ريب انه لا يلزم حصول الظن من الدوران والترديد بل قد يحصل وقد لا
يحصل وفي مورد حصوله ليس هو مناط اثبات الحكم لذلك الجزئي المستدل
عليه بل المناط كونه شبيها للجزئي الاخر مع الدوران والترديد وهو موجود
ولو لم يحصل الظن ايضا فالمنهي عنه في الاخبار ومعاقد الاجماعات المنقولة
هو ما ذكرنا والواجب العمل بحكم العقل هو الظن لان المناط عند الانسداد
هو الانكشاف الظني فهو الطريق الى امتثال الاحكام بحكم العقل ودليل عليها
وهذا الدليل قد يحصل للمكلف من الاسباب الغير المنهي عنها وقد يحصل من
الاسباب المنهي عنها اذا عرفت هذا فنقول بملاحظة الادلة المانعة عن
العمل بالقياس لا يجوز للمكلف الاستناد اليه في تحصيل مناطات الاحكام و
اثبات الاحكام بها ولكنه انما استند اليه بسوء اختياره وحصل له بواسطته
الظن بالحكم الواقعي فهو وان كان اثما في استناده اليه ولكن يجب عليه العمل

بالظن الحاصل منه لانه من قبيل الواجب المشروط وجوده بالتوسل الى الحرام
كمن توسل بالركوب للدابة المغصوبة الى الحج وكمن توسل الى معرفة دليل الاحكام
بكتاب مغصوب والحاصل انه بعد حصول الظن من القياس انما يعمل بالانكشاف
الظني من حيث هو انكشاف ظني لا بالقياس من حيث هو قياس فنقول ان الحكم
كذا لانكشاف الواقع عندي ظنا لا لان اشباهه ونظائره كذا فهذا ايضا
كذا وهذا بعينه مثل ما لو حصل من القياس القطع بالواقع اذ لا ريب ان
العمل بالقطع انما هو لانكشاف الواقع به لا لان الاشباه والنظائر كذا ولا
ريب ان الظن عند الانسداد كالقطع عند الانفتاح والحكم في كليهما للواقع
فكما انه كلما كان المناط هو الانكشاف القطعي وحصل القطع وجب ترتيب
احكام الواقع لحصول الانكشاف سواء حصل القطع من سبب شرعي ام من غيره
فكذلك لو كان المناط هو الانكشاف الظني وهذا بعينه مثل ما قال شيخنا
الاستادي في مبحث القطع عند جوابه عن الاخباريين القائلين بعدم اعتبار
القطع الحاصل من المقدمات العقلية ~~من لكنه بعد تحصيل القطع~~ انه لا يجوز
تحصيل مناطات الاحكام بالمقدمات العقلية ولكنه بعد تحصيل القطع بها يجب
العمل به لان الحكم للواقع وقد انكشف فلو منع عن العمل به لزم التناقض وحال
الظن عند الانسداد كالقطع كما عرفت فلا يلاحظ اسبابه فتحصل ان
العمل بالقياس حرام ولكنه اذا ادى الى الظن وجب العمل به لانه طريق آخر
غير القياس وتادية الطريق المحرم العمل الى الطريق الواجب العمل غير عزيزة
كما عرفت والاخبار منصرفة الى الملحوظ في القياس هو الاشباه والنظائر
وان مقتضى القياس ان يكون حكم الامر الفلاني كذا وليس هكذا ولا ريب

انّا

انا لا نلاحظ في العمل بالظن الا مجرد انكشاف الواقع ولو كان ذلك الظن
حاصلا من القياس هذا ولكن يظهر من كلام العضدي ان وجه حجية القياس
هو حصول الظن بالحكم منه ولكن يحتمل ان يكون مراده به هو الظن النوعي
كما ادعى ذلك شيخنا الاستادي في الاستصحاب مع ان عبارة العضدي في الاستصحاب
ايضا ظاهرة في ان اعتباره من باب افادته الظن بالحكم فالمناط على
هذا ايضا هو نفس القياس سواء حصل به الظن بالحكم ام لا فالنهي في الاخبار
ايضا يرجع الى ذلك ويتم ما قلناه على الاشكال المقام الثاني انه اذا قام فرد
من افراد مطلق الظن على حرمة العمل ببعضها بالخصوص ففي وجوب العمل
بالظن الممنوع او المانع او الاقوى او التساقط والرجوع الى الاصول
وجوه بل اقوال ولا بد قبل الخوض في الاستدلال من تقديم مقدمة وهو انه
قال سيدنا الاستادي دام ظله العالي تبعا لشيخنا الاستادي ان محل النزاع
هو قيام بعض الظنون على حرمة العمل ببعضها وذلك مثل ان يظن
من ادلة حرمة القياس حرمة العمل بالاستقراء لظن انه راجع اليه لا على
عدم الدليل على اعتباره فعلى هذا يخرج مثل قيام الشهرة على عدم
حجية الشهرة لان مدرك الشهرة المانعة هو اصالة حرمة العمل بالظن
لعدم الدليل على اعتباره في الشهرة المانعة بمنزلة الاصل ولا يدخل
في نتيجة دليل الانسداد فيبقى الشهرة الممنوعة سليمة عن المعارض
انتهى كلامه زيد بامر فوق الظاهر ان وجه احتراز شيخنا الاستادي
عن الظن القائم على عدم الدليل على ظن آخر لبيان ان الظن المانع لا
يدخل في نتيجة دليل الانسداد اذ لا مانع من دخوله فيها اصلا لانه

الاحتراز

في المسئلة الاصولية والمفروض ان النتيجة تعم المسئلة الاصولية بل وجه
ان الظن انما منع عن الظن الممنوع باعتبار عدم الدليل عليه فاذا قام دليل
الانسداد صار دليلا على اعتبار الظن الممنوع وخرج عن كونه لا دليل
عليه فهو خارج عن موضوع الظن المانع لانه انما منع عن اعتباره لعدم
الدليل على اعتباره وهو لا ينافي اعتباره اذا قام دليل على اعتباره فالظن
المانع ايضا داخل في دليل الانسداد وحجة في اثبات مؤدى نفسه وهو
عدم الدليل الخاص على اعتبار الظن الممنوع فالظن الممنوع غير معتبر من
هذه الجهة ولكنه معتبر من جهة الدليل العام الذي يشمله وسائر
الظنون وهو دليل الانسداد ومجرد كون الظن بمنزلة الاصل لا يوجب
خروجه عن النتيجة والا لزم عدم اعتبار شيء من الظنون التي مؤداها الاصل
من الاصول وهو كما ترى هذا غاية ما يمكن من التوجيه للفرق بين
الظن بعدم الدليل على ظن والتحقيق انه لا فرق بينهما اصلا لعدم ورود
الاشكال على شيء منهما مع قطع النظر عن دليل الانسداد ولا امتناع
تحقق الظن المانع في كل منهما بملاحظة دليل الانسداد اذ كيف
يجتمع حكم العقل لوجوب العمل بكل ظن مع تعلق الظن بحرمة العمل
ببعض الظنون او بعدم الدليل عليه اما عدم اجتماع الظن بالحرمة مع العلم
بالوجوب فواضح واما الظن بعدم الدليل فهو كيف يتصور مع وجود
دليل الانسداد نعم يمكن ان يظن بعدم الدليل عليه في الزمان السابق و
لا ريب انه يمكن الظن بحرمة العمل بظن ايضا في الزمان السابق سلمنا
امكان تحقق الظن المانع في كليهما لكن نقول ان الظن بعدم الدليل

ولمانع م

على

يتم

على ظن يستلزم الظن بحرمة العمل به لان كل ظن لم يقم عليه دليل محرم العمل
ولكن يبقى شيء آخر وهو انه لا ينحصر الاشكال على القول بتعميم النتيجة في
خروج القياس والظن المانع والممنوع بل يرد الاشكال ايضا في كل مورد
يتعلق الظن بطريقية شيء يكون مؤداه على خلاف الظن المتعلق بالحكم
الواقعي مثل ان يظن بحجية خبر الواحد ويكون مؤداه وجوب السورة مثلا
ولكن يظن عدم وجوبها بل استحبابها او حرمتها او غير ذلك ولكن
هذا الاشكال مدفوع بان غاية الامر وقوع التعارض بين فردين من
العام وهذا لا يوجب التخصيص في الدليل العقلي بل لا بد من اعمال قاعدة
التعارض فيهما من الترجيح او التساقط والرجوع الى الاصول كيف كان فقد
عرفت انهم اختلفوا في نتيجة دليل الانسداد على اقوال القول بان النتيجة هي
حجية الظن في المسائل الفقهية فقط قاله سيدنا الاستادي هو مختار معظم
القائلين بمطلق الظن وقول بانها حجية الظن في المسائل الاصولية فقط اي
الظن بالطريق وهو مختار بعض المشايخ المتاخرين وقول بانها تعم الظن
في المسائل الفقهية والاصولية جميعا وهو مختار البعض منهم شيخنا
الاستادي واتباعه فعلى القول الاول لا ريب في وجوب العمل بالظن
الممنوع وعلى الثاني لا ريب في وجوب العمل بالظن المانع وانما الاشكال
والنزاع على القول الثالث فقال بعضهم بتقديم الظن المانع وهو
بعض ارباب القول الثاني فقال على سبيل التنزل وتسليم تعميم النتيجة
ايضا لا بد من تقديم الظن المانع بناء على ما اختاره في توجيه خروج
القياس من ان نتيجة دليل الانسداد هي حجية كل ظن لم يقم على

عدم اعتباره دليل ولا ريب انه على فرض التعميم يكون الظن المانع دليلا
على عدم اعتبار الظن الممنوع بخلاف الممنوع فانه لا يدل على عدم
اعتبار المانع غاية الامر ان الاخذ به ينافي الاخذ بالمانع لا انه
يدل على وجوب طرحه فخروج الممنوع من باب التخصص وخروج المانع
من باب التخصيص ولا ريب انه اذا دار الامر بين التخصيص والتخصص
فالثاني اولى لوجوب العمل بالعام بوجوب العمل بالعام وعدم رفع
اليد عنه مهما امكن ونظير ما نحن فيه ما تقرر في الاستصحاب بان
مثل استصحاب طهارة الماء المغسول به الثوب النجس حاكم على استصحاب
نجاسة الثوب وان كان كل من طهارة الماء ونجاسة الثوب مع
قطع النظر عن حكم الشارع بالاستصحاب متيقنة في السابق مشكوكة
في اللاحق وحكم الشارع بابقاء كل متيقن في السابق مشكوك في
اللاحق متساويا بالنسبة اليهما الا انه لما كان دخول متيقن الطهارة
في عموم الحكم بعدم النقض والحكم عليها بالبقاء دليلا على زوال
نجاسة الثوب المتيقنة سابقا فيخرج عن المشكوك لاحقا بخلاف
دخول متيقن النجاسة والحكم عليها بالبقاء فانه لا يصلح للدلالة على
طرو النجاسة للماء المغسول به قبل الغسل وان كان منافيا لبقائه على
الطهارة نعم يصلح دليلا على القول بالاصل المثبت ولا نقول به وفيه اولا
ما ذكره شيخنا الاستاذ من انه لا يتم فيما اذا كان الظن المانع والممنوع من جنس
امارة واحدة كان يقوم الشهرة مثلا على عدم حجية الشهرة فان العمل
ببعض افراد الامارة وهو الشهرة في المسئلة الاصولية دون البعض

الاخر

الاخر وهي الشهرة في المسئلة الفرعية كما ترى انتهى كلامه رفع مقامه
ويرد عليه انا لا نلتزم الا بوجوب تساوي افراد الجنس الواحد في
الحكم بالذات ولكن يمكن ان تتفاوت بالعرض بواسطة بعض
الخصوصيات فيكون بعض الافراد بواسطته مقتضيا للحكم دون
بعض اخر ويكون في بعضها مانع من الحكم الذي يثبت لبعض اخر
بل الفرق المذكور ثابت فعلا في كثير من الامارات مثل ظواهر
الكتاب فانها حجة عنده ره ايضا ولكن ظواهر الايات الناهية عن
العمل بالظن ليست حجة اذ لو كانت حجة لزم عدم حجية ظواهر الايات
التي نفسها من جملتها ومثل خبر الواحد فانه حجة عنده ره مع ان خبر
السيد ره بالاجماع على عدم حجيته ليس بحجة وكذا الخبر الصحيح الذي
اعرض عنه الاصحاب ومثل الاجماع المنقول فانه حجة اذا كان مستندا
الى الحس دون الحدس الى غير ذلك مضافا الى انه لا يلزم ما ذكره عدم
امكان تفاوت افراد الظن المطلق لان مقتضى دليل الانسداد حجية
طبيعة مطلق الظن من حيث هو ظن مع قطع النظر عن خصوصيته عناوين
الامارات التي يحصل منها الظن ولا ريب ان جميع افراده هذه
الملاحظة من جنس واحد مع وقوع التفاوت بينها بحجيته العمل بالظن
الحاصل من القياس ووجوب العمل بما عداه هذا وثانيا ان الالتزام
بما اختاره المستدل في توجيه خروج القياس وهو الوجه الخامس
من الوجوه التي ذكرناها هناك من ان الظن الذي قام دليل على
عدم اعتباره خارج عن النتيجة لان النتيجة هو وجوب الاطاعة

الظنية وبعدم قيام الدليل على المنع يقطع بعدم حصول الاطاعة
فيخرج عن موضوع الاطاعة الظنية عدم التفاوت بين الظن المانع
والممنوع لانه كما ان الظن المانع على فرض اعتباره يكون دليلا
على عدم اعتبار الممنوع لان الامتثال بالممنوع مقطوع بعدم كونه
الظن الممنوع على فرض اعتباره يكون دليلا على عدم اعتبار المانع
او مع القطع باعتبار الممنوع يحصل القطع بعدم حصول الامتثال
بالمانع لان معنى امتثال المانع ترك العمل بالممنوع والمفروض ان
العمل بالممنوع واجب قطعا فيخرج العمل بالمانع عن الاطاعة الظنية
التي هي النتيجة غاية الامر ان وجوب العمل بالمانع يدل على عدم اعتبار
الممنوع بالمطابقة ووجوب العمل بالممنوع يدل على عدم اعتبار المانع
بالالتزام وهذا التعبير اولى من تعبير سيدنا الاستاد دام ظله العالي
حيث قال ان الظن المانع دليل لمي على خروج الممنوع والممنوع دليل
اني على خروج المانع وذلك لعدم انطباقه على الاني واللمي
الاصطلاحيين الا بالتكلف وثالثا انه كيف يعقل بقاء الظن
بعدم اعتبار الممنوع مع ملاحظة دليل الانسداد وكيف يجتمع حكم
العقل بوجوب العمل بكل ظن مع بقاء الظن بحرمة العمل بالبعض وعلى
فرض بقائه يكون معلقا لحجيته قبل الانسداد لا بعده وليعلم
ان شيخنا الاستاد ره عنون الجواب الثاني كما ذكرنا في الجواب
الثاني ولكن تقريره مثل له على وجه ينطبق مع جوابنا الثالث فراجع
وتدبر ولا يخفى عليك ان كلا منهما مستقل تام في رد الاستدلال

ولكن

ولكن الجواب التحقيقي هو الثالث واما الثاني فهو من باب المماشاة
وتسليم بقاء الظن المانع ورابعا على فرض تسليم بقاء الظن المانع
الظن المانع لما كان معارضا لعموم دليل الانسداد فدخوله تحته غير
معقول كما نظيره في ادلة حجية الظواهر بالنسبة الى ظواهر
الايات الناهية عن العمل بالظن وفي ادلة حجية خبر الواحد بالنسبة
الى خبر السيد المرتضى ره بالاجماع على عدم حجية خبر الواحد فراجع
وخامسا ان تنظيره ما نحن فيه باستصحاب طهارة الماء ونجاسة
الثوب لا وجه له لان مرجع تقديم الاستصحاب الاول على الثاني
الى تقديم التخصص على التخصيص لكون الاول دليلا رافعا للشك
السابق على الثاني بخلاف الثاني فالعمل بالاول تخصص وبالثاني
تخصيص ومرجعه كما تقرر في الاستصحاب من المتعارضين الى وجوب
العمل بالعام تعبدا الى ان يحصل الدليل على التخصيص هذا مما
اجاب به سيدنا الاستاد تبعا لشيخنا الاستاد ره بناء على مختارهما
في الاصل السببي والمسببي ولكن عدم تمامية ذلك ايضا مثل ما نحن
فيه بان ذلك وان كان خارجا عن محل البحث ان صيرورة الاستصحاب
الاول دليلا رافعا للشك الثاني موقوف على عدم كون الثاني في مجرى
الاستصحاب والحال انه ايضا مجراه ولا وجه لتقديم ملاحظة الاستصحاب
الاول ليكون رافعا للشك الثاني مع ان مقتضى اتحاد الخطاب
وعدم جواز الترجيح بلا مرجح هو التعارض وما ذكر في وجه التقديم من
ان استصحاب النجاسة لا يصلح للدلالة على طرو النجاسة للماء

المغسول به قبل الغسل انما تتم لو اردنا استصحاب النجاسة لترتيب ذلك عليه وليس كذلك
بل انما نريد به استصحاب نفس النجاسة ليترتب عليه عدم جواز الصلوة في
الثوب فاستصحاب طهارة الماء من حيث ترتيب اثر طهارة الثوب المغسول به مع
استصحاب نجاسة الثوب متعارضان وان كان استصحاب طهارة الماء سليما
عن المعارض من حيث ترتيب سائر اثار طهارة الماء من جواز الشرب
ونحوه مما لا استصحاب في مقابله والحاصل ان محل التعارض هو الثوب لا الماء
حتى يقال ان نجاسة الماء قبل الغسل ليست من الاثار الشرعية لبقاء
الثوب على النجاسة فاستصحابها لا يغني باثباتها ولا ريب انهما في
الثوب متعارضان ولا وجه لتقديم احدهما على الاخر فيتساقطان
ويرجع الى قاعدة الطهارة ولو استعمل في رفع الحدث فلا بد من الرجوع
بعد التعارض الى قاعدة اخرى والظاهر ان مقتضاها كونه محدثا
هذا ولكنا بنينا على حكومة السببي على المسببي في مبحث الاستصحاب
واوضحنا وجهها من اراد فليرجع اليه ثم ان شيخنا الاستاد بعد ذلك
قال الا ان يقال القطع بحجية المانع عين القطع بعدم حجية الممنوع
لان معنى حجية كل وجوب الاخذ بمؤداه لكن القطع بحجية الممنوع التي
هي نقيض مؤدى المانع مستلزم للقطع بعدم حجية المانع فدخول
المانع لا يستلزم خروج الممنوع وانما هو عين خروجه فلا ترجيح ولا
تخصيص بخلاف دخول الممنوع فانه يستلزم خروج المانع فيصير ترجيحا
من غير مرجح فافهم انتهى كلامه رفع مقامه وانت خبير بما فيه لان اصل
الحكم بدخول المانع دون الممنوع ابتداء ترجيح من غير مرجح ومجرد

كون

كون دخوله عين خروج الممنوع لا يوجب توجيها لدليل السير قبله مضافا الى
ان هذا الوجه قريب مما ذكره المستدل او عينه فان صح صح ما ذكره ايضا
فلا وجه للايراد عليه فلعل قوله ره فافهم اشارة الى بعض ما ذكرنا حجة كقوله
بوجوب العمل بالاقوى ما ذكره شيخنا الاستاد وجعله اولى من الوجه
الذي نقلناه عنه ره وهو ان الظن بعدم حجية الامارة الممنوعة لا يجوز
ان يكون من باب الطريقية كما عرفت في الوجه الخامس من توجيهات خروج
القياس والظاهر ان قول شيخنا الاستاد في الوجه السادس سهو لان
وجه عدم الجواز لم يذكر في الوجه السادس بل في الخامس فراجع وكيف كان
فلا بد ان يكون من جهة اشتمال الظن الممنوع على مفسدة غالبة على مصلحة ادراك
الواقع وح فاذا فرض ظن بعدم اعتبار ظن فقد ظن بادراك الواقع لكن
مع الظن بترتب مفسدة غالبة على تلك المصلحة فيدور الامر بين المصلحة
المظنونة والمفسدة المظنونة فلا بد من الرجوع الى الاقوى واذا لم يتحقق الترجيح
بالقوة حكم بالتساقط لعدم استقلال العقل بشيء منهما هذا اذا لم يكن
الظن بالمانع سليما عن محذور ترك العمل بالظن الممنوع كما اذا كان
الظن الممنوع الاحتياط اللازم في المسئلة والا تعين العمل بعدم التعارض
انتهى كلامه رفع مقامه ولكن يرد عليه اولا انه لا طريق لنا الى المصالح
والمفاسد الكامنة في الاشياء الا بدلالة الشارع فان طلب منا
فعل شيء علمنا ان فيه المصلحة وان طلب تركه علمنا ان فيه المفسدة
فعلى هذا لا يتعلق الظن اولا وبالذات بالمصلحة والمفسدة بل يتعلق بالوجوب
والحرمة ثم ينتقل منها الى المصلحة والمفسدة ولا ريب انه اذا تعلق بوجوب

شيء انتقل الى ان فيه مصلحة ملزمة غير مزاحمة لشيء من المفسدة اذ لو كانت مزاحمة
بالمفسدة لم تؤثر في وجوب الشيء فلا زم الظن بالوجوب هو الظن بعدم المفسدة
الغالبة فعلى هذا لا يعقل الظن المانع بمعنى الظن بترتب مفسدة غالبة
فتلخص ان الظن المانع غير معقول بعد ملاحظة دليل الانسداد سواء كان
متعلقه من باب الطريقية ام الموضوعية وثانيا انك عرفت في اول مبحث حجية
الظن عند ارادة اثبات امكان التعبد بغير العلم في مقابل ابن قبة ان
العقل مستقل بانه ليس شيء من الوجوه المتصورة في العمل بالظن الطريقي
من حيث ارادة التوسل به الى الواقع الا تخلفه عن الواقع في بعض الاوقات ولكن
ان احتمال التخلف عند الانسداد غير قادح لان هذا الاحتمال في العمل
بمقابل الظن اقوى لانه ابعد عن الواقع وثالثا ان حكم العقل بوجوب العمل
بكل ظن عند الانسداد لا يمكن الا مع قطعه بعدم المفسدة في شيء من افراده
وح كيف يمكن ان يظن بوجود المفسدة في شيء منها ورابعا انه لا وجه للحكم
بالتساقط في صورة عدم تحقق الترجيح بالقوة بل يحكم العقل بوجوب تقديم
الظن المانع لان المفروض انه ظن بالمفسدة الغالبة على المصلحة فيحكم العقل
بوجوب العمل به دفعا للضرر المظنون الذي هو القدر الزائد من المفسدة على
المصلحة نعم لو كانت المصلحة والمفسدة متساويتين كان حكم العقل هو التساقط
لعدم الترجيح ح اصلا فحينئذ القول بالتساقط انه نتيجة دليل الانسداد فيهما
على حد سواء والحال انه لا يمكن ادخال كل منهما تحته لتنافيهما ولا احدهما
للزوم الترجيح بلا مرجح فوجب الحكم بالتساقط والرجوع الى الاصول اقول
هذا الاستدلال ايضا مبني على فرض بقاء الظن المانع ويرد عليه انه

لم يتعرض

لم يتعرض لابطال التخيير بينهما اذ لا يلزم الترجيح بلا مرجح ولا يستلزم الالتزام
به كما ستتضح تذنيب اعلم انه بقي اشكال اخر على القول بكون النتيجة كلية في غير اشكال
خروج القياس والظن المانع والممنوع قد اشرنا اليه في صدر هذا البحث
وهو ما اذا تعارض الظن المتعلق بالطريق والظن المتعلق بالواقع بان يكون
مؤدى الطريق المظنون وجوب شيء ومؤدى الظن المتعلق بالواقع حرمته مثلا
اذ لا يمكن العمل بهما للتنافي ولا باحدهما للزوم الترجيح بلا مرجح ولا ريب ان
اجتماع الظنين في الوجود معا هنا معقول لعدم التنافي بين مؤديهما لان
مؤدى احدهما طريقية شيء ومؤدى الاخر هو الواقع ويمكن مطابقة كل
منهما للواقع بان يكون ذلك الشيء طريقا في الواقع لكنه كان مخالفا للحكم
الواقعي ويكون الحكم الذي هو مؤدى الظن المتعلق بالواقع ثابتا في الواقع
وانما التنافي بينهما في مقام العمل لعدم امكان العمل بهما وكيف كان ففي الحكم
بالتساقط مطلقا والرجوع الى الاصول او الاخذ بالاقوى مع التفاوت والتساقط
مع عدمه او الاخذ بالاقوى والتخيير في التساوي او التخيير مطلقا وجوه من تساوي نسبة
دليل الانسداد اليهما وعدم التفاوت بين الظن القوي والضعيف وحكم
بحجية الكل والحال انه لا يمكن العمل بكل منهما فيما نحن فيه للتنافي ولا بواحد منهما
للزوم الترجيح من غير مرجح فلا بد من التساقط والرجوع الى الاصول ومن انه
لا يمكن العمل بكل منهما فلا بد من طرح احدهما فالعقل يعين للطرح ما هو
ابعد عن الواقع وهو الضعيف ومع التساوي يحكم بالتساقط والرجوع
الى الاصول لما ذكرنا في الوجه الاول او انه بعد التساوي يحكم بالتخيير
لوجود المقتضي في كل منهما غاية الامر انه عدم تمكن المكلف من العمل بهما

نسبة م

معاً مانع عن وجوب العمل بكل منهما مجتمعاً مع الاخر واما منفرداً فلا مانع اصلاً فيحكم
العقل بالتخيير كما تعرف تفصيله في الوجه الاخير ومن ان الظاهر ان دليل
الانسداد من قبيل الوجوب العمل بكل ظن فيحكم بالوجوب ما لم يمنع مانع وهذا ٢ المقتضى م
الاقتضاء موجود في كل ظن ولا ريب ان التنافي بين هذين الفردين انما
يمنع من الجمع بينهما في العمل ولا يمنع عن العمل بكل منهما من راس بل العمل
بكل منهما منفرداً ممكن فالمقتضي في كل منهما منفرداً موجود والمانع
مفقود وهما من هذه الحيثية على حد سواء ولازم ذلك حكم العقل
بالتخيير بينهما وليس حال هذين الفردين من الظن كحال الخبرين المتعارضين
على القول باعتبار الاخبار من باب الطريقية للعلم الاجمالي بمخالفة
احد الخبرين للواقع فلا يكشف شيء منهما عن الواقع والمفروض ان
اعتبار الخبر مناطه كشفه عن الواقع فاذا لم يكشف انتفى مناط اعتباره
وسقط عن الحجية ولذا كان حكم العقل هو التساقط وهذا بخلاف
ما نحن فيه لعدم العلم الاجمالي بمخالفة احد الظنين للواقع لامكان ٢ فيهما م
مطابقة كل منهما للواقع بان يكون الطريق المظنون الطريقية طريقاً
في الواقع والظن المتعلق بالواقع ايضاً مطابقاً للواقع ويكون ذلك
الطريق المظنون الذي هو طريق في الواقع مخالفاً للواقع اذ ليس لازم
الطريق الواقعي دوام المطابقة للواقع واذا ثبت عدم العلم الاجمالي
بمخالفة شيء من الظنين للواقع وان مقتضي العمل في كل منهما موجود
كان حكم العقل هو التخيير وبهذا الوجه ينحل اشكال القياس والظن
المانع والممنوع ايضاً لان المقتضي في القياس ايضاً موجود ونهي الشارع

عنه

٢٢٩

عنه لا يكشف عن وجود المانع عن العمل ولا يلزم من عدم العمل تخصيص في الدليل
العقلي اذ لم يكن النتيجة على ما ذكرنا وجوب العمل فعلاً بكل ظن حتى
يلزم من عدم امكان العمل تخصيص فيها من جهة عدم امكان الحكم بوجوب
العمل فعلاً في نحو القياس فيلزم اخراجه عن النتيجة بل التحقيق ان ادلة
سائر الامارات بل سائر التكاليف من قبيل المقتضي وليس شيء منها
من قبيل العلة التامة وعلى هذا فيمكن ان يقال ان حكم العقل في
الخبرين المتعارضين ايضاً هو التخيير لان المقتضي فيهما ايضاً موجود و
عدم امكان العمل بهما معاً مانع عن العمل بكل منهما منضماً الى الاخر
لا منفرداً بل العمل بكل منهما منفرداً ممكن والكشف عن الواقع في كل منهما
منفرداً ايضاً موجود اذ المراد به هو الكشف النوعي يعني لو خلي وطبعه
ولم يمنع مانع كشف عنه وهذا المعنى موجود في كل منهما حين المعارضة
ايضاً والكشف المنتفي فيهما انما هو الكشف الشخصي وليس هو مناط
اعتبار الاخبار فانتفاؤه لا يقدح في اعتبارها بل المانع عن
الكشف الشخصي فيهما ليس الا كالمانع عنه في الاخبار الغير المتعارضة التي ٢ في م
لا تكشف عن الواقع كشفاً فعلياً لمانع من الموانع مثل قيام الشهرة على
خلافها وامثال ذلك فكما ان مثل ذلك المانع لا يقدح في اعتبار
الاخبار الغير المتعارضة فكذا العلم الاجمالي بمخالفة احدهما للواقع
لا يقدح في اعتبار الخبرين المتعارضين ويشهد لما ذكرنا ان القائل بان
الاصل في الخبرين المتعارضين على القول بالطريقية هو التساقط يقول
بانهما حجة في نفي الثالث اذ لا وجه له الا ان المقتضي في كل منهما

٢٢٦

موجود والمانع انما يمنع عن العمل بمؤداهما ولكنه لا يمنع من العمل بهما في نفي
الثالث اعني الحكم الثالث المحتمل في محل التعارض غير الحكمين اللذين هما
مؤدى الخبرين فينفى ذلك الحكم الخبرين بهما حجة من هذه الحيثية و
ان لم يكونا حجة في اثبات مؤداهما فيتحصل من جميع ذلك ان مقتضى القاعدة
في الامارات المتعارضة هو التخيير ولكن مقتضى التحقيق من هذه الوجوه
الاربعة هو الوجه الثالث وهو الاخذ بالاقوى مع التفاوت والتخيير مع
التساوي لان مجرد وجود المقتضي في كل منهما لا يوجب حكم العقل بالتخيير
ولو مع كون احدهما اقوى اذ مناط وجوب العمل بالظن عند الانسداد
وهو اقربيته الى الواقع من غيره موجود في الظن القوي في مقابل الضعيف
فكيف يحكم بالتخيير مطلقاً واما ما سمعت من التعميم في النتيجة على القول بالحكومة
من حيث المراتب فانما هو في الظنون التي تتعلق كل منها بمسئلة
غير ما تتعلق به اخرى ولم يكن بين شيء منها تناف في مقام العمل واما مثل
ما نحن فيه من دوران الامر بين العمل بالظن الذي مؤداه الواقع وبين
العمل بالظن الذي مؤداه ما هو بدل عن الواقع ومسقط عنه وهو الظن
المتعلق بالطريق المخالف فيدور امر المكلف في الامتثال بين ان ياتي
بما يظن انه نفس الواقع وبين ان ياتي بما يظن انه على فرض مخالفته
للواقع مسقط عنه ولا ريب انه اذا كان احد الظنين اقوى كان حكم العقل
تعيين العمل به لانه اقرب الى الامتثال ولو على سبيل الاسقاط نعم في
صورة التساوي يحكم بالتخيير لحصول مقتضى الموافقة بكل منهما على ما ذكرناه
اغتنم واشكر الله لانه من الابواب التي ينفتح منها الف باب اذ ينحل به

اشكال

٢٣٠

اشكال خروج القياس والظن المانع والممنوع على فرض تصويره و تحققه
واشكال مخالفة الظن بالطريق مع الظن بالواقع واشكال انه كيف حكم
الشارع بالتخيير بين الخبرين المتعارضين مع ان المستفاد من ادلة اعتبار
الخبر ان اعتباره على وجه الطريقية ولازمه التساقط كما اختاره شيخنا
الاستاد ومن تبعه الى غير ذلك فتبصر اعلم ان ما ذكرنا من الوجوه الاربعة
آتية في الخبرين المتعارضين ونحوهما ايضاً كما لا يخفى وكيف كان فمحل
تلك الوجوه في جميع مقاماتها مختص بمقام العمل ام يعمه ومقام الاجتهاد
وجهان اقواهما الاول لان التحقيق ان الدليلين المتعارضين كليهما حجة في مقام
الاجتهاد ويترتب عليهما جميع احكام الادلة سوى وجوب العمل بكل
منهما او بكل منهما الذي هو مستحيل فمن جملة تلك الاحكام وجوب الفحص عن
المعارض ووجوب الضبط والحفظ عن التلف ونفي الثالث كما تقدم
الاشارة اليه بل يتفرع على كونهما دليلاً في هذا المقام بعض الاحكام
من جهة النذر ونحوه فمن نذر ان يحفظ او يكتب دليلاً من الادلة فبر
نذره بحفظ او كتب شيء من المتعارضين وهكذا او اسلم العالم الامر الرابع
انه لا فرق في نتيجة دليل الانسداد بين الظن بالحكم الفرعي الكلي الحاصل
من الامارة اولاً بحيث يحصل الظن بلا واسطة شيء كان يظن من الشهرة او نقل
الاجماع بثبوت حكم من الاحكام الكلية وبين الحاصل من امارة متعلقة
بالفاظ الدليل سواء تعلق الظن المتعلق باللفظ بتشخيص الظاهر ام
بتشخيص المراد ولا فرق في التعلق بتشخيص الظاهر بين ما يشخص
المعنى الحقيقي كان يحصل الظن من قول جماعة من اهل اللغة بان الصعيد

مطلق وجه الارض فيتولد منه الظن بجواز التيمم بالحجر مع وجود التراب الخالص لقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والمفروض حصول الظن بكون الصعيد مطلق وجه الارض الشامل للحجر وكان يحصل الظن من الشهرة بتحقق الحقيقة الشرعية وبان الامر حقيقة في الوجوب وبين ما يتشخص به المعنى المجازي كان يحصل الظن من الشهرة مثلا بان الامر عقيب الحظر ظاهر في الاباحة الخاصة او في مجرد رفع الحظر لظهور المجاز بها هذا كله فيما يتعلق بتشخيص الظاهر واما المتعلق بتشخيص المراد فكان يحصل الظن بارادة احد معنيي المشترك الوارد في رواية لاجل تفسير الراوي بها او يحصل بارادة المعنى المجازي لكون المعنى الحقيقي مخالفا لمذهب الراوي كان يروي رواية مشتملة على الامر بغسل الجمعة فلاجل كون مذهبه استحباب غسل الجمعة والظاهر ان كل من تعود بحجية مطلق الظن قائل بحجية جميع ما ذكرنا بملاحظة دليل الانسداد الجاري في نفس الاحكام ولا يحتاج الى اجراء دليل الانسداد في نفس الظنون المتعلقة بالالفاظ بان يقال ان الغالب انسداد باب العلم فيها الخ بل لو فرض الانفتاح الغالبي والانسداد في نادر منها كان الظن المتعلق بها حجة لما ذكرنا انه قد عرفت ان الظن المتعلق بالحكم الفرعي الكلي عند الانسداد كالعلم من غير فرق بين اسبابه لكن يعلم ان الاثر يترتب على الظن المذكور سائر الثمرات المترتبة عليه في غير مقام تعيين الحكم الكلي كالوصايا والاقارير والنذور وغيرها لان الظن المتعلق بامثالها من قبيل المتعلق بالموضوعات الخارجية والاحكام الجزئية التي ليس من شان الشارع بيانها حتى يندرج فيما انسد فيه باب العلم وسيجيء لهذا زيادة توضيح ان شاء الله تعالى ثم وكذا لا فرق بين ما ذكر

وبين

بلغ

وبين الظن بالحكم الفرعي الحاصل من الظن المتعلق بالموضوع الخارجي ككون الراوي عادلا او مؤمنا حال الرواية وكون زرارة بن اعين لا ابن لطيفة وكون علي بن الحكم هو الكوفي بقرينة رواية احمد بن محمد عنه فهذا الظن المتعلق بالموضوع الخارجي حجة من هذه الجهة وان لم يكن حجة من حيث ترتيب سائر الثمرات المترتبة على عدالة الرجل او تعيين اسم المشترك لما عرفت وحاصل الامر ان كل ظن يتولد منه الظن بالحكم الفرعي حجة سواء كان الحكم الفرعي واقعيا ام ظاهريا كحجية الاستصحاب تعبدا وحجية الامارة الغير المفيدة للظن الفعلي بالحكم لما عرفت من عدم التفاوت بين اسباب الظن عند الانسداد فان مقتضى النتيجة هو لزوم الامتثال الظني وترجيح الراجح على المرجوح في العمل وتخيل بعض ان العمل بمطلق الظن في الرجال غير مختص بمن يعمل بمطلق الظن في الاحكام بل المقتصر على الظنون الخاصة فيها عامل بمطلق الظن في الرجال ولكن المتتبع يجد كذب هذه الدعوى وان ليس بناء عملهم في الرجال على كل ظن نعم لو كان الخبر المظنون الصدور مطلقا او بالظن الاطمئناني من الظنون الخاصة بان قام الاخبار او الاجماع عليه كان لازمه العمل بمطلق الظن او الاطمئناني منه في الرجال بل كل ظن يوجب الظن بصدور الخبر كان حجة وقد ظهر مما ذكرنا ان الظن في المسائل الاصولية العملية حجة بالنسبة الى ما يتولد منه من الظن بالحكم الفرعي الواقعي او الظاهري ولكن نقل شيخنا الاشارة عن غير واحد من مشايخه رضوان الله عليهم منعه وذكر لمنعه امرين قد مرت الاشارة اليهما مع بعض ما فيه في التنبيهات السابقة ولكن نذكر بعض ما يذكر منهما مع ما فيه مما لم نذكره

سابقا احدهما اصالة الحرمة وعدم شمول دليل الانسداد لان دليل الانسداد اما ان يجري في خصوص الاصول كما يجري في الفروع واما ان يقرر على وجه يشمل جميع الاحكام الشرعية التي منها الاحكام الاصولية العملية واما ان يجري في خصوص الفروع ولكن الظن بالمسئلة الاصولية يستلزم الظن بالمسئلة الفرعية التي تبتني عليها وهذه الوجوه بين ما لا يصح وما لا يجدي اما الاول فهو غير صحيح لان المسائل الاصولية التي انسد فيها باب العلم ليست في الكثرة بحيث يلزم محذور من اجراء الاصول فيها كما يلزم في الفروع لان ما كان من المسائل الاصولية يبحث فيه عن حجية شيء من باب الظن الشخصي كمسئلة حجية الشهرة ونقل الاجماع واخبار الآحاد او عن كونه مرجحا فكلها قد انفتح فيه باب العلم وعلم الحجة فيها من غير الحجة والمرجح من غير المرجح باثبات حجية الظن في المسألة الفرعية اذ باثبات ذلك المطلب بدليل الانسداد حصل الدلالة العقلية على ان ما كان من الامارات داخلة في نتيجة دليل الانسداد لافادتها الظن بالحكم الفرعي فهو حجة وقس على ذلك معرفة المرجح فان شيئا من المتعارضين اذا اعتضد بما يوجب قوته بحيث يحصل منه الظن بالحكم الفرعي دون صاحبه فهو راجح على صاحبه مقدم عليه وما كان يبحث فيه عن الموضوعات الاستنباطية وهي الفاظ الكتاب والسنة من حيث استنباط الاحكام عنهما كمسائل الامر والنهي واخواتهما من العام والخاص والمطلق والمقيد الى المجمل والمبين ونحو ذلك فقد علم حجية الظن فيها من حيث استلزام الظن فيها الظن بالحكم الفرعي الواقعي ويلحق بها بعض المسائل العقلية مثل وجوب المقدمة وحرمة الضد وامتناع اجتماع الامر والنهي والامر مع العلم بانتفاء شرطه

القطرم

دعوى

ونحو ذلك مما يستلزم الظن به الظن بالحكم الفرعي فانه يكتفي في حجية الظن فيها باجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع وبالجملة فبعض المسائل صارت بنفسها معلومة وبعضها صارت حجية فيها معلومة بدليل الانسداد في الفروع فالباقي منها الذي يحتاج حجية الظن فيها الى اجراء دليل الانسداد في خصوص الاصول اقل قليل بالنسبة الى ما ذكر فلا يلزم من العمل بالاصول فيها وطرح الظن محذور وان كانت في نفسها كثيرة مثل المسائل الباحثة عن حجية الامارات لا بشرط الظن الشخصي والباحثة عن شروط اخبار الآحاد على مذهب من يراها ظنونا خاصة والباحثة عن بعض المرجحات التعبدية الذي لا يستلزم الظن بالحكم الفرعي فان هذه لا تصير معلومة بدليل الانسداد في الفروع ولكن هذه بل واضعافها فيما لم يتنجز يلزم من العمل بالاصول فيها محذور كان يلزم في الفروع واما الثاني وهو اجراء دليل الانسداد في مطلق الاحكام الشرعية فرعية واصلية فهو غير مجد لان عموم النتيجة من حيث الموارد لا يثبت الا بالاجماع المركب والترجيح بلا مرجح بان يقال ان العمل بالظن في الطهارة دون الديات مخالف للاجماع او ترجيح بلا مرجح ولا يجيء شيء منهما في التعميم والتسوية بين المسائل الفرعية والاصولية لفقد الاجماع لنقل الشهرة على عدم اعتبار الظن في الاصول ولوجود المرجح لان الاهتمام بالمسائل الاصولية اكثر لابتناء الفروع عليها فلا بد ان تكون محكمة بان تثبت بالعلم فلا يلزم من العمل بالظن في الفروع دونها ترجيح بلا مرجح واما الثالث وهو اختصاص الدليل بالفروع الا ان الظن في المسائل الاصولية يستلزم الظن بالحكم الفرعي ففيه ان ما كان

منها كان فهو مسلم عندنا واما ما لم يكن كذلك كالمسائل الباحثة عن احوال الدليل
من حيث الاعتبار تعبدا او من باب الظن النوعي في نفسه او عند المعارضة
لان الظن فيها لا يستلزم الظن بالحكم الفرعي فهو مما لم يقتض انسداد باب
العلم بالاحكام الواقعية العمل بالظن فيه لان انسداد باب العلم بالحكم الواقعي
انما يقتضي العمل بالظن في ذلك الحكم المنسد باب علمه والحال ان الظن
في تلك المسائل يتعلق بالحكم الظاهري الذي هو مقتضى الامارة وحجية الظن
في الاحكام المثالية لهذه الاحكام موقوفة على جريان دليل الانسداد في نفسها
بحيث يلزم من العمل بالاصول فيها محذور كان يلزم في الاحكام الواقعية كما
عرفت والجواب ان دليل الانسداد وارد على اصالة الحرمة واما الاستدلال
به للمختار فلنا ان نختار الوجه الاول وهو اجرائه في خصوص الاصول ومنع
الانفتاح الغالبي لان غاية ما ينفتح فيه باب العلم هو المسائل الباحثة
عن حجية الامارات من حيث الظن الشخصي وبعض المسائل العقلية واما
المسائل الباحثة عن المسائل الاستنباطية فنمنع من استلزام الظن فيها للظن الموضوعات م
بالحكم الفرعي لان الظن بكون الامر للوجوب لا يستلزم الظن بوجوب الصلوة
في قوله تعالى اقيموا الصلوة لان وضع اللفظ للمعنى لا يستلزم ارادة المتكلم ذلك
المعنى حتى يستلزم الظن بالوضع الظن بالارادة فيحتاج في اثبات ارادة
المعنى الموضوع له الى التمسك باصالة عدم القرينة ولا ريب في عدم افادتها
الظن الشخصي وهكذا حال النهي والعام والخاص والمطلق والمقيد و
نحوها وبالجملة لا محيص عن الاعتراف بالانسداد الغالبي في الاصول
نعم يمكن منع جريان دليل الانسداد بوجه آخر وهو ان من جملة مقدماته

ابطال

كما لا يخفى وكذا العسر والحرج انما يلزم من اجرائه في الفروع دون الاصول م

ابطال الاحتياط وهو مما لا يمكن اثباته في الاصول لان الاجماع على عدم وجوبه
انما قام في الفروع دون الاصول لانا لو بنينا على العمل بجميع الامارات
مثلا احتياطا لم يلزم حرج لكثرة الامارات النافية للتكليف وكذا لو بنينا
على الاخذ بجميع المرجحات المنصوصة لان بعضها توجد في الامارات المثبتة
للتكليف وبعضها يوجد في النافية له وهكذا ولنا ان نختار الوجه
الثاني ولا يقدح فقد الاجماع لان وجوده غير مجد لان دعوى
الاجماع في المسائل المستحدثة لا يخفى ما فيها ان اريد به الاجماع المصطلح
وان اريد به اتفاقا لقائلين باعتبار مطلق الظن فلا اعتبار به
فوجوده لا ينفع وفقده لا يقدح واما الترجيح بلا مرجح فلا ريب في
لزومه لان المناط في نتيجة دليل الانسداد هو وجوب تحصيل الظن بسقوط
الاحكام الواقعية وهو كما يحصل بما يظن انه هو الواقع كذلك يحصل بما
يظن انه طريق الى الواقع وبدل عن الواقع فكما ان الطريق يقع في عرض
الواقع من حيث حصول الامتثال بموافقته فكذلك الظن به في عرض الظن
بالواقع في وجوب الاخذ به عند الانسداد ومجرد كون الاصول مسببة
للفقه لا يوجب عدم اعتبار الظن في الاصول حتى الظن المعلوم الاعتبار
والا لزم عدم اعتبار الظنون الخاصة في اثبات الاحكام الاصولية
ولنا ان نختار الوجه الثالث وقولك ان انسداد باب العلم بالحكم
الواقعي انما يقتضي حجية الظن المتعلق به لا بالحكم الظاهري ممنوع لما
عرفت في الوجه السابق بل نقول ان دليل الانسداد انما يقتضي وجوب
تحصيل الظن بسقوط الاحكام الواقعية سواء كان باتيانها ام باتيان م

بدلها واما الوجه الثاني من وجهي منع حجية الظن في الاصول فقد مر
مع جوابه بسنوقوف ر اجع الخامس اه الثابت بدليل الانسداد هو الاكتفاء
بالظن في الخروج عن عهدة الاحكام الكلية لانها التي انسد فيها
باب العلم ومقدماته انما تجري فيها فلا بد على الاكتفاء بالظن فيه لا هو
ولا دليل آخر مثلا اذا شككنا في وجوب الظهر او الجمعة جاز تعيين الواجب
الواقعي بالظن فلو ظننا انه هو الجمعة فلا نخاف على تقدير وجوب
الجمعة واجبا لكن لا يلزم من ذلك حجية الظن في مقام تطبيق العمل
على ذلك المظنون فاذا فرض مضي مقدار اداء الجمعة ثم ظن باداءها
مع احتمال النسيان فلا يكفي الظن بالامتثال بل هذه الجهة يعني
انه اذا لم نات واقعا ثم الظن بالاتيان مقام العلم بل يجب بحكم الاصل
الاتيان بها ومما ذكرنا يتبين ان الظن بالامور الخارجية عند فقد
العلم بانطباقها على المفاهيم الكلية التي تعلق بها الاحكام الشرعية
لا دليل على اعتباره وان دليل الانسداد انما يعذر الجاهل فيما انسد فيه
باب العلم لفقد الادلة المنصوبة من الشارع واجمال ما وجد منها ولا يعذر
الجاهل بالامتثال من غير هذه الجهة فظهر فساد ما توهم من انه اذا بني
على الامتثال الظني للاحكام الواقعية فلا يجدي احراز العلم بانطباق
الخارج على المفهوم لان الامتثال بالاخرة يرجع الى الامتثال الظني
حيث ان الظان بكون القبلة ما بين المشرق والمغرب امتثاله للتكليف
الواقعي ظني علم بما بين المشرق والمغرب او ظن فيرجح وجه الفساد الظن
بكون القبلة ما بين المشرق والمغرب قد ثبت اعتباره بالدليل

فيقطع

بل الاهم في مقام تعيين تلك الاحكام واما في مقام تطبيق العمل على ما عين فلم يدل على الاكتفاء م

فيقطع المكلف بخروجه عن العهدة لو بني عمله عليه بخلاف الظن بان هذه الجهة
ما بين المشرق والمغرب لعدم قيام دليل على اعتباره فلا يقطع بالخروج
عن العهدة فيما فرض على تقدير المخالفة ولا يذهب عليك انه لا يجري
دليل الانسداد في نفس الامور الخارجية لانها غير مضبوطة بادلة
وامارات مضبوطة حتى يدعى طرقها الانسداد وفي نفس الامور التي هي في
هذا الزمان تجري دليل الانسداد في نفسها لان مرجعها ليس الى الشرع
ولا الى مرجع آخر ينضبط بل تختلف طرقها باختلاف الاشخاص بل باختلاف
احوال الشخص واحد والازمان كما لا يخفى قال شيخنا الاستاد ثم قد يوجد نظر م
في الامور الخارجية ما لا يبعد اجراء دليل الانسداد فيه كما في موضوع
الضرر الذي انيط به احكام كثيرة من جواز التيمم والافطار وغيرهما فيقال
ان باب العلم بالضرر منسد غالبا اذ لا يعلم غالبا الا بعد تحققه واجراء
اصالة عدمه في جميع تلك الموارد يوجب المحذور وهو الوقوع في الضرر غالبا
فتعين اناطة الحكم فيه بالظن هذا اذا انيط الحكم بنفس الضرر اما اذا
انيط بموضوع الخوف فلا حاجة الى ذلك بل يشمل الشك بل الوهم
ايضا ويمكن ان يجري ذلك في مثل العدالة والنسب وشبههما من الموضوعات عات
التي يلزم من اجراء الاصول فيها مع عدم العلم الوقوع في مخالفة الواقع
كثيرا فافهم انتهى كلامه وهو حسن متين جدا الا انه مخالف لعمل
العلماء في الفقه وفتاويهم في اشتراط ذلك على الطرق المخصوصة
فراجع مضافا الى ان الظن طريق شرعي الى الضرر عندهم كما اعترف
به في مبحث اصل البراءة وينبهنا شيخنا المحقق ويحتمل كونه موضوعا

في بعض الاحكام الامر السادس في اعتبار الظن وعدمه في اصول الدين ونقل جملة الاقوال
فيه الى الاستدلال ثم ان الكلام في كلمات هؤلاء الاعلام غير منقح فالاولى
ذكر الجهات التي يمكن ان نتكلم فيها وتعقيب كل منها بما يقتضيه النظر من حكمها
فنقول مستعينا بالله تعالى ان مسائل اصول الدين وهي التي لا يطلب فيها الا الاعتقاد
باطنا والتدين ظاهرا وان ترتب على وجوب ذلك بعض الاثار العملية على
قسمين احدهما ما وجب على المكلف الاعتقاد والتدين به غير مشروط بحصول العلم
كالمعارف فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق فيجب الثاني ما
يجب الاعتقاد والتدين به اذا اتفق حصول العلم به كبعض تفاصيل المعارف
انتهى كلامه رفع مقامه اقول لا يخفى وجوب الاعتقاد والتدين بالقسم الثاني بل القدر
الثابت وجوبهما فيه ما يتوقف عليه صدق الايمان نعم لو كان ما اتفق حصول
العلم به من ضروريات الدين ونحوها مما يستلزم انكاره انكار النبي او انكار
شيء اخر من القسم الاول وجب الاعتقاد والتدين به من هذه الجهة والا
كان مثل سائر الواقعيات التي لا مدخلية لها في الدين لا يجب الاعتقاد والتدين
بها ولا يلزم من انكارها مع العلم بها الا الكذب مثل من علم بوجود النهار وقال
انه ليس بنهار مثلا والاخبار الدالة على ان فرض اللسان القول والتعبير عن
القلب بما عقد عليه واقر به ليست بصدد بيان افراد ما يجب على اللسان
الاقرار به كما سيجيء التعرض لها قبل الشروع في حكم القسم الاول وتبين ان الثاني
هناك انما هي مهملة من جهة ما هو مقصود ولكن لا بد من تتبع الاخبار وكتب
العلماء في هذا المقام فلعله قد اطلع على ما لم نطلع عليه كما هو الغالب ثم
قادرة واما الثاني فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلمية

كان

كان الاقوى القول بعدم وجوب العمل بالظن فيه لو فرض حصوله ووجوب التوقف
فيه للاخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم والآمرة بالتوقف وانه اذا
جائكم ما تعلمون فقولوا واذا جائكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه
ولا فرق في ذلك بين ان يكون الامارة الواردة في تلك المسئلة خبرا صحيحا
او غيره انتهى اقول لم يدل عليه جميع ما دل على حرمة القول والعمل بغير العلم و
لكن شمولها لما اذا ورد الخبر الصحيح ونحوه او ظاهر الكتاب والخبر المتواتر
محل تامل لان اكثر الاخبار المذكورة وردت في مقام الرد على العامة والنهي
عن سلوك منهجهم في امور الدين من العمل بالآراء والمقائيس ووجوب الرجوع
اليهم عليهم السلام والى الكتاب والسنة ولكن حكي عن جماعة عدم جواز التعويل
باخبار الاحاد في اصول الدين بل عن بعضهم الاتفاق عليه وعن بعضهم الخلاف
وهو ايضا ظاهر كل من يقول بعدم اعتبارها في اصول الفقه ولكن يحتمل
ان يكون مرادهم عدم اعتبارها في نفس المعارف لوجوب تحصيل العلم بها
واما ما لا يجب تحصيل العلم به وورد فيه خبر معتبر فلا مانع من القول بوجوب
تصديقه وكذا في ظواهر الكتاب والسنة المتواترة ولكن يشكل تصوير اعتبارها
فيما نحن فيه لان الظاهر من ادلة اعتبارها تنزيل مؤداها منزلة الواقع
وترتيب اثار الواقع عليه والمفروض انه لا اثر للواقع فيما نحن فيه الا الاثر
وهو وجوب الاعتقاد والتدين على فرض القول به انما هو للمعلوم والعلم
ماخوذ في هذه المسئلة في الموضوع على انه صفة خاصة لا على وجه الطريقية
فلا تقوم الامارات مقامه ولا يمكن تصوير قدر مشترك بين ترتيب اثر
الواقع والتدين الظاهري حتى يقال ان التدين الظاهري نوع عمل بناء

على ثبوت وجوب تصديق العادل بادلة خاصة وكذا الظواهر وبما ذكرنا يظهر
ما في اعتراض شيخنا الاستاد بوجوب التصديق لو ثبت اعتبار الخبر بدليل
خاص ولكنه اعترف بعدم الاعتبار على فرض ثبوت اعتباره بدليل الانسداد
لانه موقوف على ثبوت التكليف بالواقع وليس وكذا لو كان دليله الاجماع
العملي لا تغاير فيما نحن فيه كما انه ظهر بما ذكرنا وجه عدم بناء الاكثر على اعتبار
وكذا الظواهر ثم انه قال شيخنا الاستاد ان مقتضى عمومات وجوب تحصيل المعرفة
وطلب العلم هو وجوب معرفة الله ومعرفة النبي صلى الله عليه واله والامام
وما جاء به النبي على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم فيجب الفحص حتى يحصل
اليأس فان حصل العلم بشيء من هذه التفاصيل اعتقد وتدين به والا
توقف ولم يتدين بالظن لو حصل له ثم قال هذا كله في وجوب المعرفة
مستقلا واما اعتبار ذلك في الاسلام او الايمان فلا دليل عليه بل يدل
على خلافه الاخبار الكثيرة المفسرة للاسلام والايمان ثم ذكر تلك الاخبار
والظاهر انه اخذها من اصول الكافي لانها بالاسناد التي ذكرها مذكورة
فيها مع روايات كثيرة اخر بالغة قريب التواتر وهي متواترة وقد اشتمل اكثرها
على شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله والاقرار بما جاء به من
عند الله والاقرار بكون الزكوة حقا في الاموال والاقرار بالولاية
وفي كثير منها مكان الاقرار بما جاء به من عند الله اقام الصلوة وايتاء
الزكوة وحج البيت من استطاع اليه سبيلا وصوم شهر رمضان ولم يصرح
في شيء منها بالخمس والظاهر دخوله في الزكوة وفي بعضها زيادة على الخمس
المذكورة وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور

وفي

وفي كثير منها التصريح بانه لا يضر جهل ما عدا ما ذكر فيها فيجب الاستاد
جمع بين ادلة عموم وجوب المعرفة لتفاصيل المعارف على القادر من
تحصيل العلم وبين هذه الاخبار بحمل تلك على وجوب معرفة التفاصيل
مستقلا من غير مدخلية لها في الاسلام والايمان وحمل هذه الاخبار على معرفة
ما يعتبر في الاسلام والايمان ولكن لمانع ان يمنع دلالة ما استدل به
لعموم وجوب المعرفة عليه اما قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
فغاية ما يستفاد منه بملاحظة الاخبار المفسرة ان الغرض من خلق الجن والانس
هو معرفتهما اياه تعالى بمقتضى جبلتهما لانهما اذا نظرا الى حدوثهما و
حاجتهما وغاية قصورهما والى سائر مصنوعاته تعالى عرفاه تعالى بانفسهما
اضطرارا من غير حاجة الى امرهما بالمعرفة ويشير اليه قوله تعالى ولئن سئلتهم
من خلق السموات والارض ليقولن الله وهكذا نظائره من الايات وكذا
فطرة الله التي فطر الناس عليها وكذا الحديث القدسي كنت كنزا مخفيا
فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف وكل مولود يولد على الفطرة
وما يشير اليه من اشتمال بعض الروايات على انه لو تولد طفل في مكان قفر
لم يكن عنده احد فاول كلام يتكلم به حين يصير ناطقا هو قول لا
اله الا الله وما رايت في بعض الكتب من اتفاق اهل جميع الملل على
ان الخالق هو الله تعالى وانه هو المستحق للعبودية وان عبدة الاصنام انما
يعبدونها لانهم يجعلونها شفعاء لهم الى الله تعالى الى غير ذلك مما يجده
المتتبع والمتفطن ان ظاهر الاية بملاحظة ما ذكرنا هو ان الغرض من
الخلقة ترتب المعرفة عليها بنفسها من غير حاجة الى امر سلمنا ان ظاهرها

والحاصل

لا اجمالية

وجوب المعرفة الكلية وجوب مطلق المعرفة اذ ليس المراد معرفة الكلية
ولا معرفة بجميع الوجوه الممكنة لان متعلق الطلب هو الطبيعة على هذا
الفرض فيحصل الامتثال بمعرفة بعض ما كمعرفة انه خالق الممكنات من غير
شريك وانه واجب الوجود فعال لما يريد ولا يفعل القبيح وامثال ذلك
واما ثانيا فلان المراد من الدين اما الاحكام كما في قوله تعالى في آية حد
الزاني والزانية ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله واما الاسلام وقرينة
بل بعضه قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واياما كان لا يدل على عموم
وجوب المعرفة لتفاصيل المعارف اما على الاول فلان المراد من تعقل
الاحكام هو معرفة حلالها وحرامها وسائر اقسامها والتميز بينها بحيث يرجعوا
الى قومهم ويعلموهم اياها وينذروهم بالواجبات والمحرمات ويخوفوهم
مخالفتها ولا ريب انه على هذا ليس بصدد بيان افراد الواجبات والمحرمات
وغيرها ولا عموم فيه من هذه الجهة يشمل التفاصيل واما على الثاني فلان
الاسلام قد فسر في الاخبار المذكورة بالشهادة بالامور المذكورة فيها وقد
صرح فيها بانه لا يضر جهل ما عداها واما عمومات طلب العلم فليست هي
الا مثل طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة واطلبوا العلم ولو بالصين ونحو
ذلك ولا ريب انها مطلقات وافادتها العموم موقوفة على كونها في مقام
بيان افراد العلم وهو غير معلوم بل معلوم العدم لان المراد منها اما طلب العلم
بالاحكام واما طلب العلم بالدين والاسلام واياما كان ليست بصدد بيان الافراد
بل هو موكول الى محله وهي مهملة من الجهة المقصودة فيحصل بما ذكرنا انه
لا دلالة لشيء منها على العموم واما قوله صلى الله عليه وآله ما اعلم شيئا بعد

المعرفة

المعرفة افضل من هذه الصلوات الخمس فغير دال الا على الافضلية من الثواب
لا استلزام الوجوب كما ورد في افضلية زيارة سيد الشهداء صلوات الله و
سلامه عليه على الحج والعمرة وكما ورد في ان احب الاعمال وافضلها
ادخال السرور في قلب المؤمن وقضاء حاجته وثانيا على فرض التسليم ليس
هذا الخبر الا في مقام المبالغة في بيان فضل الصلوة في شيء مما ذكر الى
وليس في مقام بيان حكم المعرفة فهي حينئذ مهملة من الجهة المقصودة فيحصل مما
ذكرنا انه لا دلالة في شيء مما ذكر على العموم سلمنا دلالتها عليه ولكنا نقول
ان الجمع بينها وبين الاخبار المفسرة للاسلام والايمان بما ذكر فيها ليس باولى
من ان يقال ان المراد من تلك الادلة ايضا معرفة خصوص ما ذكر في هذه
الاخبار من باب حمل العام والمطلق على الخاص والمقيد مضافا الى انه لازم
ذلك الجمع ان يضر جهل ما عدا ما ذكر في هذه الاخبار في حق القادر على
تحصيل العلم لوجوب معرفته مستقلا مع ان المصرح به في كثير من هذه الاخبار
نفي الضرر اصلا ونفي سؤال الرب تعالى يوم القيمة عن الزيادة عما افترض
على العباد فان قلت ان المراد نفي ضرره في الاسلام والايمان فلا ينافي
وجوبه مستقلا قلت اولا انه تقييد بلا قرينة وثانيا انه لا يمشي في الخبر
لم يفترض الذي نفي سؤال الرب تعالى يوم القيمة لانه صريح في انه تعالى لم يفترض
عليهم ازيد فلا يؤاخذ على ما لم يفترض وبناء على ذلك الجمع يكون لنا سبيل
التي لم تذكر في هذه الروايات مفترضة عليهم وكيف كان فعلى ما ذكرنا
يكون معرفة التفاصيل من شرط كمال الايمان مثل الامور المذكورة
في الرواية عن امير المؤمنين عليه السلام مع همام في صفات المؤمن والمتقي على اختلاف

الروايات فتكون مطلوبة طلبا ندبيا مؤكدا للقادر عليها ثم هنا روايات اخرى
غير ما ذكر في الكافي رواها الصدوق عليه الرحمة في كتاب التوحيد عن عبد العظيم
بن عبد الله الحسني قال دخلت على سيدي علي بن محمد بن علي بن موسى بن
جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلام فلما بصرني
قال لي مرحبا بك يا ابا القاسم انت ولينا حقا قال فقلت له يا ابن رسول الله
صلى الله عليه وآله اني اريد ان اعرض عليك ديني فان كان مرضيا ثبت
عليه حتى القى الله عز وجل فقال هات يا ابا القسم فقلت اني اقول
ان الله تبارك وتعالى واحد ليس كمثله شيء خارج عن الحدين حد
الابطال وحد التشبيه وانه ليس بجسم ولا صورة ولا عرض ولا جوهر
بل هو مجسم الاجسام ومصور الصور وخالق الاعراض والجواهر ورب
كل شيء ومالكه وجاعله ومحدثه وان محمدا عبده ورسوله خاتم النبيين
فلا نبي بعده الى يوم القيمة واقول ان الامام والخليفة وولي الامر
من بعده امير المؤمنين علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم علي بن الحسين
ثم محمد بن علي ثم جعفر بن محمد ثم موسى بن جعفر ثم علي بن موسى ثم محمد بن
علي ثم انت يا مولاي فقال عليه السلام ومن بعدي الحسن ابني فكيف للناس
بالخلف من بعده قال فقلت وكيف ذاك يا مولاي قال لانه لا يرى شخصه
ولا يحل ذكره باسمه حتى يخرج فيملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا
وظلما قال فقلت اقررت واقول ان وليهم ولي الله وعدوهم عدو
الله وطاعتهم طاعة الله ومعصيتهم معصية الله واقول ان المعراج
حق والمسائلة في القبر حق وان الجنة حق والنار حق والصراط حق والميزان

حق

حق وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور واقول ان
الفرائض الواجبة بعد الولاية الصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد
والامر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال علي بن محمد عليهما السلام يا ابا القسم هذا
والله دين الله الذي ارتضاه لعباده فاثبت عليه ثبتك الله بالقول الثابت
في الحيوة الدنيا والاخرة وروي ايضا في التوحيد في باب ادنى ما يجزي
من معرفة التوحيد روايات منها ما عن الفتح بن يزيد عن ابي الحسن عليه السلام قال
سألته عن ادنى المعرفة فقال الاقرار بانه لا اله غيره ولا شبه له ولا نظير
وانه قديم مثبت موجود غير فقيد وانه ليس كمثله شيء ومنها ما عن عاصم بن
حميد رفعه قال سئل علي بن الحسين عليهما السلام عن التوحيد فقال ان الله
عز وجل علم انه يكون في آخر الزمان اقوام متعمقون فانزل الله عز وجل قل
هو الله احد الله الصمد والآيات من سورة الحديد الى قوله وهو عليم بذات
الصدور فمن رام ما وراء ذلك فقد هلك ومنها ما عن عبد العزيز بن
المهتدي قال سألت الرضا عليه السلام عن التوحيد فقال كل من قرأ قل هو
الله احد وآمن بها عرف التوحيد قلت كيف يقرأها قال كما يقرأ الناس
وزاد فيه كذلك الله ربي كذلك الله ربي كذلك الله ربي ومنها ما عن
طاهر بن حاتم بن ماهويه قال كتبت الى الطيب يعني ابا الحسن موسى عليه السلام
خ ل لا يجتزأ ما الذي لا يجزي في معرفة الخالق بدونه فكتب ليس كمثله شيء لم يزل
سميعا وعليما وبصيرا وهو الفعال لما يريد ومنها ما عن ابن عباس قال
جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله علمني من غرائب
العلم قال ما صنعت في رأس العلم حتى تسأل عن غرائبه قال الرجل ما رأس

العلم يا رسول الله قال معرفة الله تعالى حق معرفته قال الاعرابي وما معرفة الله حق معرفته قال تعرفه بلا مثل ولا شبه ولا ند وانه واحد احد ظاهر باطن اول آخر لا كفو له ولا نظير فذلك حق معرفته وبعض هذه الاخبار مذكورة في الكافي ايضا في باب ادنى المعرفة نعم زاد ما رواه عن ابي عمر قال سمعنا ابا عبد الله عليه السلام يقول ان امر الله كله عجيب الا انه قد احتج عليكم بما عرفكم من نفسه والمستفاد من جميعها ان ادنى المعرفة والذي لا يجزي ادونه هو معرفة الله تعالى بما نفسه في كتابه ان جميع ما ذكر في هذه الاخبار هو ما ذكر في القرآن بالفاظ مختلفة فمن عرفه تعالى كذلك فهو عارف بالتوحيد وان لم يقدر على ادائه بالعبارات المتداولة على السنة الخواص بل الظاهر من رواية عاصم بن حميد ان طلب الزيادة عما اشتملت عليه سورة التوحيد واول سورة الحديد غير جائز بل موجب للهلكة هذا كله في معرفة الله عز وجل والمستفاد من الاخبار المعتبرة للاسلام والايمان ومن كلمات جماعة من اصحابنا على ما حكاه شيخنا الاستاد انه يكفي في معرفة النبي صلى الله عليه وآله معرفته بالنسب المعروف المختص به والتصديق بنبوته وصدقه ولا يعتبر الاعتقاد بعصمته بالملكة من اول عمره الى آخره وان كان ظاهر كلام العلامة في الباب الحادي عشر عبارة بل ظاهره دعوى اجماع العلماء عليه قال شيخنا الاستاد فيمكن ان يقال ان معرفة ما عدا النبوة واجبة بالاستقلال على من هو متمكن منه بحسب الاستعداد وعدم الموانع لما ذكرنا من عمومات وجوب التفقه وكون المعرفة افضل من الصلوات الواجبة وان الجهل بمراتب سفراء الله

عجب خ ل

جل ذكره مع تقرير العلم بما تقصير في حقهم وتفريط في جنبهم ونقض يجب بحكم العقل دفعه بل من اعظم النقائص وقد اوما النبي صلى الله عليه وآله الى ذلك حيث قال مشيرا الى بعض العلوم الخارجة من العلوم الشرعية ان ذلك علم لا يضر جهله ثم قال انما العلوم ثلاثة آية محكمة وفريضة عادلة وسنة قائمة وما سواهن فهو فضول وقد اشار الى ذلك رئيس المحدثين في ديباجة الكافي حيث قسم الناس الى اهل الصحة والسلامة واهل المرض والزمانة وذكر وضع التكليف عن الفرقة الاخيرة انتهى كلامه رفع مقامه اقول اما عمومات المعرفة فقد عرفت حالها واما الجهل بمراتب سفراء الله تعالى فلا يحكم العقل بوجوب رفعه بعد حكم الشارع بكفاية مجرد الشهادة بالرسالة والولاية واما قول النبي صلى الله عليه وآله فلا ايماء فيه الى ذلك اصلا لانه صلى الله عليه قال ان ذلك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه وانما العلوم التي اما تضر من جهلها او تنفع من علمها هذه الثلاثة لا ان جميع الثلاثة يضر جهلها حتى يفيد وجوب تحصيلها بل الظاهر ان مراده صلى الله عليه وآله ان العلم المعتد به هو ما يكون نافعا في امر الاخرة والدنيا او يكون جهله ضارا ولا ينبغي للعاقل ان يطلب علما لا يضر جهله ولا ينفع علمه كعلم ذلك الرجل الذي اجتمع عليه الناس وهو العلم بانساب العرب غاية الامر ان العلم بتفاصيل مراتب سفراء الله تعالى داخل في الثلاثة واما انه من القسم الذي لا يضر جهله ولا ينفع علمه وهذا القسم داخل في كلامه صلى الله عليه وآله قطعا لانه علم معتد به عند العقلاء بل عند صاحب الشريعة ايضا والظاهر ان المراد بالعلم بالآية المحكمة هو العلم بالآيات

ينفع جهله علمه القسم الثاني

المحكمات القرآنية سواء كانت في الاحكام ام في القصص والوعظ ام في الوعد والوعيد وبالعلم بالفريضة العادلة هو العلم بالواجبات الالهية والنبوية والظاهر دخول المحرمات فيها لانها مفروض تركها ووصفها بالعدل لان جميع احكام الله تعالى روعي فيها الاقتصاد الخروج عن طرفي التفريط والافراط وبالعلم بالسنة القائمة هو العلم بالمستحبات والمكروهات والآداب التي سنها النبي صلى الله عليه وآله ووصفها بالقيام لبقائها واستمرارها الى يوم القيامة ولكن في مجمع البحرين في مادة حكم آية محكمة اي غير منسوخة او فريضة عادلة اي غير منسوخة من الحديث او سنة قائمة اي غير متروكة وفي النهاية القائمة الدائمة المستمرة التي يعمل بها وفي مادة فرض فريضة عادلة يريد العدل في القسمة بحيث تكون على السهام والانصباء المذكورة في الكتاب والسنة ونقل في معناها معنيين آخرين ولا ريب كلها خلاف ظاهر اللفظ والظاهر ما ذكرنا وعلى فرض ارادة علم الدين ومسائل الشرع من قوله صلى الله عليه وآله انما العلوم ثلاثة كما في مجمع البحرين ايضا لا يدل على مدعاه ايضا اذ ليس كل علم من علوم الدين مما يضر جهله كعلم المستحبات او بعضها وعلم المكروهات والمباحات بعد معرفة الواجبات والمحرمات جميعها وامتياز كل منها عن الآخر مثلا لا يضر الجهل بصلاة جعفر او صلاة امير المؤمنين عليهما السلام والجهل باستحباب صوم رجب او شعبان الى غير ذلك بل الظاهر ان المراد بالضرر هو العقاب واما قول رئيس المحدثين فكلامه قدس سره في مقام بيان عدم جواز اهمال الناس على الجهل ان الله تبارك وتعالى خلق عباده خلقة منفصلة من البهائم

في الفطن والعقول المركبة فيهم محتملة للامر والنهي وجعلهم جل ذكره صنفين صنفا منهم اهل الصحة والسلامة وصنفا منهم اهل الضرر والزمانة فخص اهل الصحة والسلامة بالامر والنهي بعد ما اكمل لهم آلة التكليف ووضع التكليف عن اهل الضرر والزمانة اذ خلقهم خلقة غير محتملة للادب والتعليم وجعل عز وجل سبب بقائهم اهل الصحة والسلامة بالادب والتعليم فلو كانت الجهالة جائزة لاهل الصحة والسلامة لجاز وضع التكليف عنهم وفي جواز ذلك بطلان الكتب والرسل والآداب وفي رفع الكتب والرسل والآداب فساد التدبير والرجوع الى قول اهل الدهر فوجب في عدل الله وحكمته ان يخص من خلق من خلقه خلقة محتملة للامر والنهي بالامر والنهي لئلا يكونوا سدى مهملين وليعظموه ويوحدوه ويقروا له بالربوبية وليعلموا انه خالقهم ورازقهم اذ شواهد ربوبيته دالة ظاهرة وحججه نيرة واضحة واعلامه لائحة تدعوهم الى توحيد الله عز وجل وتشهد على انفسها لصانعها بالربوبية والالهية لما فيها من آثار صنعه وعجائب تدبيره فندبهم الى معرفته لئلا يبيح لهم ان يجهلوه ويجهلوا دينه واحكامه لان الحكيم لا يبيح الجهل به والانكار لدينه فقال جل ثناؤه الم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ان لا يقولوا على الله الا الحق وقال بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه فكانوا محصورين بالامر والنهي مامورين بقول الحق غير مرخص لهم في المقام على الجهل امرهم بالسؤال والتفقه في الدين فقال فلولا نفر من كل فرقة الآية وقال فاسألوا اهل الذكر الآية فلو كان يسع اهل الصحة والسلامة الجهل لما امرهم بالسؤال انتهى ما اردنا ذكره وانت خبير بان كلامه صريح في ان المراد بالمعرفة هو معرفة الله تعالى بانه خالقهم ورازقهم ومعرفة دينه واحكامه ولم يستدل

قال

لوجوب المعرفة بغير الآيتين المذكورتين اللتين لا دلالة فيهما على وجوب
معرفة التفاصيل كما لا يخفى فلا دلالة في كلامه ولا في ليله على وجوب
معرفة تفاصيل مراتب سفراء الله تعالى لان غاية ما يدل عليه كلامه
ان اهل الصحة والسلامة لما كانوا مامورين ومنهيين وجب عليهم
معرفة الامر والنهي فلو كان معرفة مراتب سفراء الله تعالى يا ثوا
بها وجب الافلا ولاريب فان كلامه ساكت عن ذلك فتلخص
من ذلك كله ان لا دليل على وجوب معرفة تفاصيل شيء من المعارف
ويكفي في معرفة الائمة عليهم السلام معرفتهم بنسبهم المعروف والتصديق
بانهم ائمة يهدون بالحق وبانهم صادقون ووجب الانقياد اليهم و
الاخذ منهم ولعل الجامع لما ذكرنا ما ورد في بعض الاخبار من ان معرفة
حق الامام معرفة كونه اماما مفترض الطاعة ويكفي في التصديق بما
جاء به النبي صلى الله عليه وآله التصديق بما علم مجيئه به من التواتر و
الاجماع او الضرورة ونحو ذلك من الوجوه المتعارفة والحاصل ان
المستفاد من الاخبار المذكورة ان التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله
واجب مطلق ولاريب ان التصديق موقوف على المعرفة فلا بد من تحصيل
معرفته بالطرق المتعارفة المتيسرة بما لا يلزم منه الحرج وبعد معرفته
يجب التصديق والاقرار به بل لو عرف شيئا منه بغير الطرق المتعارفة
بالفحص الزائد على القدر الواجب وجب التصديق والاقرار به كما لا يخفى
ولاريب ان التكليف بالعبادات وسؤال القبر وعذابه والمعاد
الجسماني والحساب والصراط والميزان والجنة والنار اجمالا امر ثابت

والظاهر

والظاهر انها صارت من الضروريات يعرفها كل من العوام والنسوان لا يجب عليهم
ازيد من ذلك لما فيه من العسر والحرج وظاهر تلك الاخبار وجوب
الاقرار بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله فلا يكفي مجرد عدم الانكار وكل
شيء علم بالضرورة او بغيرها انه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله يجب الاقرار به و
اما ما ورد من قوله لو ان الناس اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا
لم يكفروا ففيه اولا انه باطلاقه مخالف للاجماع بل الضرورة وثانيا
انه لا يصلح لمعارضة تلك الاخبار الكثيرة من حد التواتر المتعضدة
بالشهرة بل الاجماع وثالثا انه محمول بحسب المورد اذ لم يبق فيه ان
المراد الجهل باي شيء هو فان كان المراد اطلاق الجهل الشامل لجميع
المعارف فهو مما لا يساعده عقل ولا نقل ولم يقل به احد فيحتمل ان يكون
المراد الجهل بما يتوقف عليه الاسلام المقابل للكفر والمراد بعدم
الجحد الاقرار يعني لو اقر الجاهل بما يعتبر في الاسلام لم يحكم بكفره و
يشهد له انه متعارف في العرف كقول القائل اني عرجا حد بلغني به
انه متعرف ويحتمل ان يكون المراد انه اذا وصل اليهم شيء من اخبار الائمة
عليهم السلام لا يفهمون معناها لاجمالها او تعارضها كما ورد نظير ذلك
في الاخبار المتعارضة كما في رواية عمر بن حنظلة انا لو على من روى
حديثنا رد علينا وهو رد على الله وهو على حد الشرك بالله وفي رواية
اخرى وسعك الاخبار من باب التسليم والاتباع والرد الى
رسول الله صلى الله عليه وآله وفي رواية اخرى عن ابي بصير قلت لابي عبد الله عليه السلام
الراد على هذا الامر كالراد عليكم فقال يا ابا محمد من رد عليك هذا

[illegible]

الامر فهو كالراد على رسول الله صلى الله عليه وآله والحاصل انه يستفاد من هذه
ونحوها انه يجب تسليم كل ما يرد عنهم عليهم السلام وان لم نفهمه وان رده بمنزلة
الرد على الله تعالى وهو شرك وكفر فلعل المراد بهذا الخبر ايضا ذلك هذا كله
على ما هو المستفاد من ظواهر الاخبار المذكورة من ان الاقرار بما جاء به النبي
صلى الله عليه وآله هو بنفسه من اركان الاسلام والايمان لا انه من
لوازم الاقرار بالنبي صلى الله عليه وآله واما لو قلنا بانه ليس مستقلا بل
هو من لوازم ذلك فيمكن ان يقال لو كان شيء منه معلوما عند احد
بالضرورة ونحوها ومع ذلك انكره فان كان ممن لا يتفطن لعدم
امكان انفكاك اللازم عن الملزوم لبلادته وبطوء انتقاله في
المطالب فانكاره لا يوجب الكفر والا يوجب واما انكار الضروري من
حيث هو ضروري فلا دليل على ايجابه الكفر ما لم يعلم المنكر ضروريته
فمن انكر شيئا من الضروريات محتملا انه لا يعلم بكونه ضروريا او احتملنا في حقه
لم نحكم بكفره ثم انه يجب ان نذكر شيئا يناسب التنبيه عليه وانكانا خارجين عما
نحن بصدده احدهما في بيان معنى الواحد الذي اطلق عليه تعالى من باب
التوحيد والموحد ثانيهما في عد صفات الذات وصفات الافعال اما الا
الاول فهو انه روى الصدوق في التوحيد روايتين في معنى الواحد
احدهما عن ابيه والاخر عن محمد بن يعقوب وكلاهما ينتهيان الى
هاشم الجعفري عن محمد بن علي الثاني عليهما السلام قال سألته ما معنى
الواحد فقال المجتمع عليه بالالسن بالوحدانية هذا في احدهما وفي
الاخر قال الذي اجتمع الالسن عليه بالتوحيد كما قال الله عز وجل ولئن

سئلتهم

سئلتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وروى بعده ايضا في التوحيد
رواية اخرى عن امير المؤمنين عليه السلام وهو انه روى عن المقدام بن شريح بن هاني عن ابيه
قال ان اعرابيا قام يوم الجمل الى امير المؤمنين عليه السلام فقال يا امير المؤمنين اتقول
ان الله واحد قال فحمل عليه الناس قالوا يا اعرابي اما ترى ما فيه امير المؤمنين
من تقسيم القلب فقال امير المؤمنين عليه السلام دعوه فان الذي يريده الاعرابي
هو الذي نريده من القوم ثم قال يا اعرابي ان القول في ان الله واحد على
اربعة اقسام فوجهان منها لا يجوزان على الله عز وجل ووجهان يثبتان فيه
فاما اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل واحد يقصد به باب الاعداد
فهذا ما لا يجوز لان ما لا ثاني له لا يدخل في باب الاعداد اما ترى انه
كفر من قال ثالث ثلثة وقول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من
الجنس فهذا ما لا يجوز عليه لانه تشبيه وجل ربنا عن ذلك وتعالى واما
الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل هو واحد ليس له في الاشياء
شبيه كذلك ربنا وقول القائل انه عز وجل احدي المعنى يعني به انه
لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا عز وجل قال الصدوق ثم ... ثم
قال مصنف هذا الكتاب سمعت من اثق بدينه ومعرفته باللغة والكلام
يقول ان قول القائل واحد واثنين وثلثة الى آخره انما وضع في اصل
اللغة للابانة عن كمية ما يقال عليه لا لان له مسمى يتسمى به بعينه او
لان له معنى سوى ما يتعلمه الانسان بمعرفة الحساب ويدور عليه عقد
الاصابع عند ضبط الاعداد والعشرات والمآت والالوف وكذلك الاحاد
متى اراد مريد ان يخبر عن كمية شيء بعينه سماه باسمه الاخص ثم

وزن لفظ الواحد به وعلقه عليه يدل به على كميته لا على ما عدا ذلك من اوصافه
ومن اجله يقول القائل درهم واحد وانما يعني به انه درهم فقط وقد يكون
الدرهم درهما بالوزن درهما بالضرب فاذا اراد المخبر ان يخبر من وزنه قال
درهم واحد بالوزن واذا اراد ان يخبر عن ضربه قال درهم واحد بالعدد و
درهم واحد بالضرب على هذا الاصل يقول القائل هو رجل واحد وقد
يكون الرجل واحدا بمعنى انه انسان وليس باثنين ورجل رجلين
وشخص ليس بشخصين ويكون واحدا في الفضل واحدا في العلم واحدا
في السخاء واحدا في الشجاعة فاذا اراد القائل ان يخبر عن كميته قال هو
رجل واحد فدل ذلك من قوله على انه رجل وليس هو برجلين واذا اراد
ان يخبر عن فضله قال هذا واحد عصره فدل ذلك على انه لا ثاني له في
الفضل واذا اراد ان يدل على علمه قال انه واحد في علمه فلو دل قوله على واحد
بمجرده على الفضل والعلم كما دل بمجرده على كميته لكان كل من اطلق عليه لفظ
لفظ واحد اراد فاضلا لا ثاني له في فضله وعالما لا ثاني له في علمه و
جوادا لا ثاني له في جوده فلما لم يكن كذلك صح انه بمجرده لا يدل الا على كميته
الشيء دون غيره ولم يكن لما اضيف اليه من قول القائل واحد عصره
ودهره معنى الا كان لتقييده بالعلم والشجاعة معنى لانه كان يدل بغير تلك
الزيادة وبغير ذلك التقييد على غاية الفضل وغاية العلم والشجاعة
فلما احتيج معه الى زيادة لفظ واحتيج الى التقييد بشيء صح ما قلناه
فقد تقرر ان لفظ القائل واحدا اذا قيل على الشيء دل بمجرده على كميته
في اسمه الاخص ويدل على ما يقرن به على فضل المقول عليه وعلى كماله وعلى

الظاهر زيادة لفظ كما لا يخفى منه

فقط

عطف على قوله لكان كل من اطلق الخ منه

[marginal note, partly illegible] على كميته ... منه

توحده

توحده بفضله وعلمه وجوده ويتبين ان الدرهم الواحد قد يكون درهما واحدا
بالوزن ودرهما واحدا بالعدد ودرهما واحدا بالضرب وقد يكون
بالوزن درهمين وبالضرب درهما واحدا وقد يكون بالدوانيق ستة
دوانيق وبالفلوس ستين فلسا ويكون بالاجزاء كثيرا وكذلك يكون العبد
الواحد واحدا ولا يكون عبدين بوجه ويكون شخصا واحدا ولا يكون
شخصين بوجه ويكون اجزاء كثيرة وابعاضا كثيرة وكل بعض من ابعاضها
يكون جواهر كثيرة متحدة اتحد بعضها ببعض وتركب بعضها مع بعض
ولا يكون العبد واحدا وان كان كل واحد منا في نفسه انما هو عبد واحد
وانما لم يكن العبد واحدا لانه ما من عبد الا وله مثل في الوجود او في المقدور
وانما صح ان يكون للعبد مثل لانه لم يتوحد باوصافه التي من اجلها
صار عبدا مملوكا ووجب لذلك ان يكون الله عز وجل متوحدا باوصافه
العلى واسمائه الحسنى ليكون الها واحدا ولا يكون له مثل ويكون
واحدا لا شريك له ولا اله غيره فالله تبارك وتعالى واحد لا اله الا
هو وقديم واحد لا قديم الا واحد وموجود واحد ليس بحال او احد و
لا موجود كذلك الا هو وشيء واحد ولا يجانسه شيء ولا يشاكله شيء
ولا يشبهه شيء ولا شيء كذلك الا هو فهو كذلك موجود غير منقسم في الوجود
ولا في الوهم وشيء لا يشبهه شيء بوجه ولا اله غيره بوجه وهذا قولنا
بالواحد بالاحد في الشريعة اسما خاصا له دون غيره ولا يسمى به الا
هو عز وجل كما ان قول الله اسم لا يسمى به غيره وفصل آخر في ذلك
وهو ان الشيء قد يعد مع ما جانسه وشاكله وماثله يقال هذا رجل

ان يتوحد الخ او وجها فيكم سيجيء بيانه

او لنظ

الرظ

ويجعل منه

الظاهر زيادة لفظ او منه

وهذان رجلان وثلاثة رجال وهذا عبد وهذا سواد وهذان عبدان وهذان
سوادان ولا يجوز على هذا الاصل ان يقال هذان الهان اذ لا اله الا الله وحده
فالله تعالى لا يعد على هذا الوجه ولا يدخل في العدد من هذا الوجه وجه
وقد يعد الشيء مع ما لا يجانسه ولا يشاكله يقال لهذا بياض وهذان
بياض وسواد وهذا محدث وهذان محدثان وهذان ليسا بمحدثين
ولا مخلوقين بل احدهما قديم والاخر محدث واحدهما رب والاخر مربوب
فعلى هذا الوجه يصح دخوله تعالى في العدد وعلى هذا النحو قال الله تبارك
وتعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا
ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم اينما كانوا الآية وكما ان قولنا فلان
انما هو رجل واحد لا يدل على فضله بمجرده فكذلك قولنا فلان ثاني
فلان لا يدل الا على كونه وانما يدل على فضله متى قيل انه ثانيه في الفضل
او في الكمال او العلم فاما توحيد الله تعالى ذكره فهو توحيده بصفاته
العلى واسمائه الحسنى كان كذلك الها واحدا لا شريك له ولا شبيه و
الموحد هو من اقر به على ما هو عليه عز وجل من اوصافه العلى واسمائه
الحسنى على بصيرة منه ومعرفة وايقان واخلاص واذا كان ذلك كذلك
فمن لم يعرف الله عز وجل متوحدا باوصافه العلى واسمائه الحسنى
لم يقر بتوحيده باوصافه العلى فهو غير موحد وربما قال جاهل من الناس
ان من وحد الله واقر انه واحد فهو موحد ولم يصفه بصفاته التي وحد
بها لان من وحد الشيء فهو موحد في اصل اللغة فيقال له انكرنا
ذلك لان من زعم ان ربه اله واحد وشيء واحد ثم اثبت معه موصوفا

الرظ

الظاهر زيادة لفظ وهذان محدثان منه

آخر

آخر بصفاته التي توحد بها فهو عند جميع الامة وسائر اهل الملل ثنوي غير موحد
ومشرك مشبه غير مسلم وان زعم ان ربه اله واحد وشيء واحد وموجود
واحد واذا كان كذلك وجب ان يكون الله تبارك وتعالى متوحدا بصفاته
التي تفرد بالالهية من اجلها وتوحد بالوحدانية لتوحده بها ليستحيل
ان يكون اله آخر ويكون الله واحدا والاله واحدا لا شريك له ولا شبيه
لانه ان لم يتوحد بها كان له شريك وشبيه كما ان العبد لما لم يتوحد
باوصافه التي من اجلها كان عبدا كان له شبيه ولم يكن العبد واحدا
وان كان كل واحد منا عبدا واحدا واذا كان من عرفه متوحدا بصفاته
واقر بما عرفه واعتقد ذلك كان موحدا وبتوحيد ربه عارفا و
الاوصاف التي توحد الله عز وجل بها وتوحد بربوبيته لتفرده بها هي
الاوصاف التي تقتضي كل واحد منها ان لا يكون الموصوف بها الا واحدا
لا يشاركه فيه غيره ولا يوصف به الا هو وتلك الاوصاف كوصف الرب انه
موجود واحد لا يصح ان يكون حالا في شيء ولا يجوز ان يحله شيء ولا يجوز
عليه العدم والفناء والزوال مستحق للوصف بذلك بانه اول الاولين
واخر الاخرين قادر يفعل ما يشاء ولا يجوز عليه ضعف ولا عجز مستحق
للوصف بذلك بانه اقدر القادرين واقهر القاهرين عالم لا يخفى عليه
شيء ولا يعزب عنه شيء ولا يجوز عليه جهل ولا سهو ولا شك ولا نسيان
مستحق للوصف بذلك بانه اعلم العالمين حي لا يجوز عليه الموت ولا النوم
ولا انه يجر اليه منفعة ولا تنالها مضرة مستحق للوصف بذلك بانه ابقى
الباقين واكمل الكاملين فاعل لا يشغله شيء عن شيء ولا يعجزه شيء

[marginal note, partly illegible] صف ... الاوصاف بذلك ... او الاولين بانه اول الاولين ... للسببية وقوله ... الوصف وصلته منه

ولا يتميز بشئ ولا يعوزه شئ مستحق للوصف بذلك بانه اول الاولين واخر الاخرين و احسن الخالقين واسرع الحاسبين غنى لا يكون له قلة مستغن لا يكون له حاجة
عدل لا يلحقه مذمة و لا يرجع اليه منقصة حكيم لا ينفع منه سفاهة رحيم لا يكون
له رقة فتكون في رحمته سعة حليم لا يلحقه موجدة ولا تقع منه عجلة مستحق
للوصف بذلك بانه احكم العادلين واحكم الحاكمين واسرع الحاسبين وذلك
لان اول الاولين لا يكون الا واحدا وكذلك اقدر القادرين واعلم العالمين
واحكم الحاكمين واحسن الخالقين وكل ما جاء على هذا الوزن فصح بذلك
ما قلناه وبالله التوفيق ومنه العصمة والتسديد انتهى كلامه اعلى الله مقامه
ولا يخفى ان ما ذكره ره في معنى الواحد في الحقيقة توضيح لما ذكره امير المؤمنين عليه السلام
في جواب الاعرابي من قوله ع واحد ليس له في الاشياء شبيه وانه احدي المعنى
لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم واما الامر الثاني فهو ان صفات الله تعالى
على نوعين ثبوتية وسلبية اما السلبية فكونه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض
الى غير ذلك فلا اشكال بل لا خلاف فانها ليست عين ذاته تعالى لانها من
افراد العدم ولا يمكن ان يكون الامر العدمي عين الامر الوجودي وهذا واضح
لا يحتاج الى دليل واما الثبوتية فهي على قسمين الاول صفات الذات والثاني
صفات الفعل اما الاول فالمراد به كل صفة كانت صفة كمال وكان عدمها
فيه تعالى نقصا يجب تنزيهه تعالى عنه فيمتنع اتصافه بضدها او نقيضها كالعلم
والقدرة والوجود والحيوة والسمع والبصر والعزة والحكمة والغنى وامثال
ذلك اذ لا ريب ان اتصاف الذات بها كمال وخلوها عنها نقص واحتياج
والنقص والاحتياج يستلزمان الامكان والمفروض انه تعالى واجب الوجود

واما الثاني فالمراد به ما كان من اثار صفات الذات والاتصاف به في نفسه ليس
كمالا بل القدرة عليه كمال مثل الخالقية فانها في نفسها ليست كمالا اذ لا
تمتنع انفكاك الذات عنها بل القدرة عليها في زمان يرى فيه مصلحة للخلق كما
وكذا الرازقية والرضا والغضب وامثال ذلك وفي هذا القسم يمكن
اتصاف الذات بالضد والنقيض فانه يخلق في زمان ولا يخلق في زمان
اخر ويرزق في زمان ولا يرزق في اخر ويغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء
ويرضى عن المطيع ويغضب على العاصي وربما يفرق بين صفات
الذات وصفات الفعل في باب صفات الذات والافعال من الكافي بوجه اخر
وهو ان صفات الذات لا يمكن ان تصير متعلقا للقدرة او الارادة بخلاف
صفات الفعل فلا يجوز ان يقال يقدر ان يعلم ويقدر ان لا يعلم ويقدر
ان يملك ويقدر ان لا يملك ويقدر ان يكون عزيزا حكيما ويقدر ان
لا يكون عزيزا حكيما ويقدر ان يكون جوادا ويقدر ان لا يكون جوادا ويجوز
ان يقال يقدر ان يكون غفورا ويقدر ان لا يكون غفورا ويقدر ان يخلق
ويقدر ان لا يخلق وهكذا ولا يجوز ايضا ان يقال اراد ان يكون ربا
وقديما وعزيزا وحكيما ومالكا وقادرا لان هذه الصفات من صفات
الذات والارادة من صفات الفعل اقول توضيح ذلك ان متعلق القدرة والارادة
لا بد ان يكون فعلا اختياريا وامرا ممكنا وصفات الذات عين الذات كما ستحقق
انه فهي واجب الوجود فكيف تصير متعلق القدرة والارادة اذا عرفت
هذا فنقول اتفق الامامية والمعتزلة على ان صفات الذات عين الذات
وليست زائدة عليها وقالت الاشاعرة بالزيادة ويلزمهم تعدد الالهة الذاتي

والنقصان ٣

فقال الفخر الرازي انه هو من اهل الاشاعرة ان الله حكم بكفر النصارى حيث
قالوا ان الله ثالث ثلاثة والحال ان اصحابنا قالوا ان الله ثالث تسعة و
الحال ان اصحابنا قالوا بثمانية الهة وكلام الاخبار بنا حقيقة بانها عين ذاته تعالى
وهو ايضا مقتضى حكم العقل لانها لو كانت كما قالوا خارجة فان لم تكن محتاجة
الى العلة لزم كونها واجب الوجود والتعدد يستلزم التركيب لاشتراك الجميع في وجوب
الوجود والقدم فلا بد ان يكون هناك ما به يمتاز كل واحد من الاخر فيلزم
تركب كل واحد مما به الاشتراك وما به الامتياز والمركب محتاج الى كل
واحد من اجزائه والمحتاج لا يمكن ان يكون واجب الوجود وهو خلاف
المفروض ان كانت محتاجة الى العلة فلا يخلو اما ان تكون العلة نفس الذات
او غيرها فعلى الاول يلزم تقدم الشئ على نفسه لان الذات ان لم يتصف
بتلك الصفات كيف توجدها لان واهب الكمال لا يمكن ان يكون فاقدا له
فلا بد ان تكون متصفة بها حتى توجدها هذا هو ما قلنا وان قلت ان الذات
متصفة بمثل تلك الصفات لا بعينها فقلنا الكلام الى المثل فاما
لزوم حصول الدور اذ كان اتصافه بالمثل موقوفا على اتصافه بهذه الصفات
واما الدور او التسلسل ان كان اتصافه بالمثل موقوفا على اتصافه
بمثل اخر وهكذا فاما الى غير النهاية فيتسلسل او ينتهي الى واحد مما مضى فيدور واما بذهب على غير النهاية فيتسلسل
وعلى الثاني وهو ان تكون العلة غير الذات يلزم ان يكون الله تعالى
محتاجا الى الغير في الوجود وسائر الصفات وهو يستلزم الامكان
هذا كله على القول بالزيادة وان قالوا انها اجزاء الذات لزم التركيب
المستلزم للحاجة والامكان والحدوث وهنا نقول ان القائلين بعدم

زيادة الصفات لهم مسالك اربعة المسلك الاول ما سلكه الكليني والصدوق
رحمهما الله في التوحيد والكافي من ان اثبات الصفات الثبوتية يرجع الى
نفي اضدادها وانه لا يجوز اثبات صفة ثبوتية له تعالى فاثبات العلم
يرجع الى نفي ضدها الجهل واثبات الحيوة الى نفي الموت و القدرة
الى نفي العجز والسمع نفي ضده والبصر نفي العمى وهكذا ويرجعون الى هذا
المعنى كلام امير المؤمنين ع وكمال التوحيد نفي الصفات عنه و هذا
المضمون عن الرضا ع وغيره من الائمة عليهم السلام لكنهما تحتملان
ان يراد بها نفي الصفات الزائدة التي تقول بها الاشاعرة فهي في مقام
الرد عليهم المسلك الثاني ان الذات المقدسة نائبة مناب الصفات
التي فينا فنحن نعلم الاشياء بالعلم وهو تعالى يعلمها بنفس ذاته المقدسة
ونحن نقدر على ما نقدر بالقدرة وهو تعالى بذاته المقدسة وهكذا
وهذا منسوب الى جماعة من المحققين ولكن نسب هذا المسلك
الى التعطيل الذي ورد النهي عنه في الاخبار وقد ورد في اخبار
كثيرة ان التوحيد ان تخرج الله تعالى عن الحدين حد
التعطيل وحد التشبيه والمراد بالتعطيل عدم اثبات الصفات
الكمالية وبالتشبيه ان تثبتها له تعالى على نحو اثباتها للمخلوقين
كان تقول انه تعالى يعلم بعلم ويقدر بقدرة ويسمع بسمع ويبصر
ببصر وهكذا ولا يخفى ان المسلك الاول اقرب الى التعطيل المسلك
الثالث انه كما يصدق على الله تعالى انه موجود وعالم وقادر و
نحو ذلك كذلك يصدق عليه انه وجود وعلم وقدرة ونحو ذلك وما يقوله

اهل اللغة ان العالم ذات ثبت له العلم فهو مبني على عدم تحقق وقلة
فهم لانا نعلم بالبديهة انه كما يصدق النير على الجسم النوراني كذلك
يصدق على ذات النور لو فرض تحققه في الخارج من غير قيامه بشيء
وكذلك الابيض يصدق على البياض لو فرض قيامه بذاته في الخارج
كما يصدق على الجسم الابيض فالعلم والقدرة والوجود وامثال ذلك يصدق
على الله سبحانه عرضيا ولكن كنه الذات ليس معلوما لنا وانما نتصور
هذه الصفات بوجه ما كما اذا تصورنا زيدا بعنوان انه ضاحك ولم نعرف
انه انسان وينطبق على هذا المسلك ظاهر بعض الاخبار ففي التوحيد
عن هشام بن سالم قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام فقال لي اتنعت الله
فقلت نعم قال هات فقلت هو السميع البصير قال هذه صفة يشترك
فيها المخلوقون قلت فكيف تنعته فقال هو نور لا ظلمة فيه وحياة
لا موت فيه وعلم لا جهل فيه وحق لا باطل فيه فخرجت من عنده وانا
اعلم الناس بالتوحيد المسلك الرابع ان هذه الصفات امور اعتبارية
نفس الامرية يعني ان لها منشأ انتزاع في الخارج لا ان هذه الصفات
ليست عين الذات ولا موجودة خارجية زائدة على الذات وانما
المحال في اثبات الصفة الموجودة الزائدة على الذات وعلى هذه
الامور عين الذات وقيامها بالذات لا يستلزم المحال لكونها اعتبارية
ولكن الانصاف ما التحقيق ان يقال انا نعلم ان الله تعالى متصف
بجميع الكمالات منزه عن جميع النقائص ونعلم ان وجود صفة زائدة
محال وان الله متصف بهذه الصفات ازلا وابدا ونحن لا نعلم

له ذ
ويمكن تطبيقه على المسلك الثالث ايضا ٣
[illegible]

كيفية

كيفية اتصافه بها بل انما نعلم ان الله لا اله الا هو ليس كمثله شيء ونحن لا نقدر
ثناء عليه هو كما اثنى على نفسه والزائد على ذلك يرجع الى التكلم في الذات
المنهي عنه في الاخبار الكثيرة عنهم عليهم السلام والى الاحتياط ينبغي هنا شيء
وهو ان الكليني ره قال في مقام الفرق بين صفات الذات والافعال
بعدم تعلق الارادة بالاولى وتعلقها بالثانية ان هذه من صفات
الذات والارادة من صفات الفعل وما ذكره ره يستفاد من الاخبار
ففي بعض الاخبار المذكورة في باب ان الارادة من صفات الفعل من
الكافي سأل صفوان بن يحيى ابا عبد الله عليه السلام عن الارادة من الله ومن
الخلق فقال الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل
واما من الله تعالى فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروي ولا يهم
ولا يتفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له وفي بعضها التصريح بان العلم
غير المشية بل هو سابق عليها ولكن عند اكثر الحكماء والمتكلمين ان
الارادة من صفات الذات وتعبيرهم لا تنفك عن الذات بل عينها على
القول بعينية الصفات الكمالية وفسروا الارادة بالعلم بالاصلح
والعلم بالنفع والخير فعلى هذا تكون الارادة داخلة في علمه تعالى
وقد عرفت ان العلم عين الذات فالنزاع كانه لفظي ويرجع الى الفرق
في الاصطلاح ايضاح اعلم ان صدور الفعل الاختياري منا
بل من سائر الحيوانات يفتقر الى مبادئ اربعة مترتبة الاول تصور الفعل
الملائم او المنافر تصورا جزئيا لتخصص به الفعل لان تصور الكلي نسبته
الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجيح احد

اشيء
لعدم

الامور المتساوية بلا مرجح الثاني شوق وميل ينبعث عن ذلك التصور وهذا
الشوق ينقسم على قسمين احدهما تابع لتخيل ذلك الشيء من حيث انه ملائم او
لذيذ سواء كان ذلك التخيل مطابقا للواقع بان يكون ما تخيله ملائما
لذيذا كذلك في الواقع ام لا فيميل الى طلبه وجلبه ويسمى هذا القسم من الشوق
شهوة اذا كانت الملائمة او اللذة حسية غير عقلية والا فليس له اسم خاص
بل هو شوق يقول مطلق يعلم المراد منه بقرينة تعلقه بالامر العقلي و
ثانيهما تابع لتخيل ذلك الشيء من حيث انه مكروه ومنافر سواء كان مطابقا
ام لا على نحو ما عرفت فيميل الى دفعه ومنعه ويسمى هذا القسم غضبا الثالث
ارادة جازمة حيث لم يكن مانع وتردد وتسمى بالاجماع والعزم المصمم و
مغايرة الاجماع اعني الارادة الجازمة للشوق ظاهرة فان الانسان قد
يشتاق ولا يعزم وبالعكس واما مغايرة مطلق الارادة للشوق فغير
ظاهرة فان قلت ان الانسان قد يريد ما لا يشتاقه كما في شرب الدواء البشع
فظهر ان الاربعة غير لازمة في كل فعل اختياري بل غالبية قلت المنفي
في المثال هو الشهوة لا مطلق الشوق فان اعتقاد النفع المترتب في الدواء البشع
يوجب انبعاث شوق عقلي الى تناوله ولكنه لا يسمى شهوة كما اشرنا اليه الرابع حركة
من العضلات والجوارح ليقع منا الفعل اذا عرفت هذا فاعلم ان الامام عليه السلام
في الروايات المذكورة كانه اراد بيان ان الارادة من الله تعالى لا تحتاج الى المبادئ
التي تتوقف ارادة الخلق عليها وان ارادته ليست من سنخ ارادة الخلق لانها
منهم تتوقف على الانطواء في الضمير بعد انطواء التصور والشوق فيه والله تعالى
لا ضمير له بل ارادته مجرد احداثه وان ذاته المقدسة المتصفة بالصفات الكمالية

غير ضرورية

كافية

كافية في الايجاد ولا يحتاج الى حدوث حادث في الذات يكون علة ناقصة او
تغير فيها بل علمه بمصلحة في الايجاد وقدرته عليه ونحو ذلك من الصفات الكمالية
التي هي عين الذات سبب لايجاد الله العالم فليحمل على ما يكافئه وقد عرفت انه
ليس لنا الاصولية الاعتقادية على قسمين احدهما ما يجب الاعتقاد والاقرار
مطلقا الثاني ما يجبان بشرط العلم كما ادعاه شيخنا الاستاد لان غاية ما دل
الدليل عليه هو وجوب الاعتقاد والاقرار بالامور المذكورة في الروايات
المفسرة للاسلام والايمان فتفاصيل المعاد ان كانت داخلة فيما جاء به
النبي ص فالاعتقاد بها واجب مطلق بحكم تلك الاخبار يجب تحصيلها على كل مكلف
والعلم من شرائط وجود الاعتقاد لا وجوبه والا لما يجب الاعتقاد والاقرار بها
ولو علم بها لو فرض تغاير العلم والاعتقاد بحيث يمكن حصول العلم وعدم حصول
الاعتقاد بان يكون المراد بالاعتقاد الالتزام وعقد القلب فيدعي انه يمكن ان
يعلم امامة الائمة عليهم السلام مثلا ولا يعتقدها يعني لا يعقد قلبه عليها كما في
بعض المخالفين وكما في اليهود في نحو النبي ص واذا كان هذا حال صورة العلم
فعدم وجوب الاعتقاد والاقرار في صورة الظن بطريق اولى وقد عرفت الحكم على
فرض وجوب القسمين وانه يجب التوقف في صورة الظن ثم لا يخفى عليك
ان انه يلزم كلام شيخنا الاستاد ايضا عند الجمع بين عمومات وجوب المعرفة
وبين الاخبار المفسرة للاسلام والايمان عدم وجوب القسمين لاعتراف بكفاية
الامور المذكورة في الاخبار المفسرة في الاسلام والايمان ولا ريب انه يلزم عدم
وجوب الاعتقاد والاقرار لان الاعتقاد المغاير للمعرفة والزائد عليها
لا يتصور وجه الاعتبار في الاسلام وتوقف الاسلام عليه والمعروض

عدم اعتبار ما عدا الامور المذكورة في الاخبار المعتبرة في الاسلام وهكذا
الاقرار باللسان لانه انما يعتبر فيما يعتبر لاظهار الاسلام والاخبار الدالة
على ان فرض اللسان القول والتعبير عن القلب بما عقد عليه واقر به لا اختصاص
لها بما ثبت اصول الدين وحاصل مضمونها على ما في الكافي في باب ان الايمان مبثوث
بجوارح البدن كلها ان الله تعالى فرض الايمان على جوارح ابن ادم وقسمه عليها
وفرقه فيها فليس من جوارحه جارحة الا وقد وكلت من الايمان بغير ما وكلت
به اختها ثم بين فيها تكليف كل واحد واحد من الجوارح ومن جملتها ايمان اللسان
على الوجه المذكور وصرح بعد ذلك بقوله وهذا ما فرض الله على اللسان وهو
عمله ويظهر بقرينة ذكر ايمان سائر الجوارح وهو اتيان ما يجب الاتيان به وسلبه
وترك ما يحرم اتيانه بها ان ايمان اللسان هو اتيان ما يجب اتيانه باللسان
مثل الاقرار بما يجب الاقرار به والقول الحسن للناس كما هو مصرح به في بعض تلك الاخبار
والاذكار بالصلوة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحو ذلك وترك الكذب
والغيبة والنميمة والسب ونحوها فعلى هذا تلك الاخبار ليست بصدد بيان
افراد ما يجب الاقرار به وما يجب ان يجري على اللسان وبيان سائر الظهر
كما انها ليست بصدد بيان افراد ما يجب اتيانه من سائر الجوارح بل المراد ان
فرض هذه الجوارح هو الاتيان بالواجبات عليها وترك المحرمات عليها واما
ان الواجبات والمحرمات ما هي وكم هي فليست بصدد هما فكيف يمكن الاستدلال بها
على ان الاقرار بتفاصيل المعارف واجب على من عرفها ولو قلنا ان معرفتها
واجبة استقلالا كيف وقد اثبتنا عدم دلالته على ما استدل به عليه وكيف كان
ينبغي الكلام في القسم الذي يكون وجوب الاعتقاد والاقرار به مطلقا فيجب النظر

لتحصيل
النظر

عليهما

لتحصيل الاعتقاد والكلام فيه يقع تارة بالنسبة الى القادر على تحصيل العلم
واخرى بالنسبة الى العاجز فهنا مقامان الاول في القادر والكلام فيه من جهتين
الاولى في حكمه التكليفي الثانية في حكمه الوضعي من حيث الايمان وعدمه اما الجهة
الاولى فهي انه لا ينبغي الاشكال في عدم جواز بنائه على الظن بل يجب عليه تحصيل
العلم لادلة وجوب تحصيل المعرفة والعلم وادلة عدم جواز العمل بغير العلم و
بخصوص الظن لان هذا الفرد هو القدر المتيقن للدخول في تلك الادلة
فمن ظن بشيء من الامور المعتبرة في الاسلام يجب عليه زيادة النظر لتحصيل العلم
ان لم يكن قاصرا ويجب على العلماء امره بزيادة النظر ان كان قاصرا ارشادا
ويجب على العلماء ان كان مقصرا من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما الجهة
الثانية فهي انه لا ينبغي الريب في عدم كونه مؤمنا لقوله تعالى في سورة الحجرات
قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان
في قلوبكم وقوله تعالى ايضا في تلك السورة انما المؤمنون الذين امنوا بالله
ورسوله ثم لم يرتابوا الاية لتصريحهما بان المعتبر في الايمان دخوله في القلب
وعدم الارتياب لان الارتياب يقابل العلم فالظن داخل في الارتياب
وللاخبار المعتبرة المتقدمة الظاهرة في اعتبار العلم وللاخبار الواردة في
الفرق بين الايمان والاسلام من جهة اعتبار العلم والمعرفة والاعتقاد
القلبي في الايمان دون الاسلام والاخبار الواردة في ان الايمان يشارك الاسلام
في اعتبار الاقرار باللسان فيه والاسلام لا يشارك الايمان في اعتبار ثبوت
في القلب والاعتقاد الباطني ومعرفة الولاية وهل هو كافر مع ظنه بالحق كما
شيخنا الاشارة فيه وجهان ينشئان من اطلاق ما دل على ان الشاك غير المؤمن

كافر بقرينة ان الظن لما ثبت عدم اعتباره كان بمنزلة الشك وظاهر ما دل من
الكتاب والسنة على حصر المكلف في المؤمن والكافر وقد ثبت عدم ايمان الظان
فتعين كفره بحكم الحصر ومن تقييد كفر الشاك في غير واحد من الاخبار
بالجحود فلا يشمل ما نحن فيه وهو الظان بالحق مع فرض عدم جحوده ودلالة
الاخبار المستفيضة على ثبوت الواسطة بين الايمان والكفر وقد اطلق
عليه الضلال في الاخبار فلا يتعين كفره بمجرد ثبوت عدم ايمانه فلعله داخل
في الواسطة لكن اكثر الاخبار الدالة على الواسطة مختصة بالايمان بالمعنى
الاخص فيدل على ان من المسلمين من ليس بمؤمن ولا كافر ولا تدل على ثبوت
الواسطة بين الاسلام والكفر نعم بعضها قد يظهر منه ذلك وح فالشاك في
شيء مما يعتبر في خصوص الايمان بالمعنى الاخص مثل ولاية الائمة عليهم السلم مع
اتصافه بما يعتبر في الاسلام بالمعنى الاعم ليس بمؤمن ولا كافر واما الشاك
في شيء مما يعتبر في الاسلام بالمعنى الاعم كالنبوة والمعاد فحكمه انا ان اكتفينا في
الاسلام بظاهر الشهادتين وعدم الانكار ظاهرا وان لم يعتقد باطنا
فهو مسلم مع الاقرار بهما وان اعتبرنا في الاسلام الشهادتين مع احتمال الاعتقاد
على طبقهما حتى يكون الشهادتين امارة على الاعتقاد الباطني فلا اشكال في
عدم اسلام الشاك لو علم منه الشك فلا يجري عليه احكام المسلمين من جواز
المناكحة والتوارث وغيرهما وهل يحكم بكفره ونجاسته ح اشكال من جهة عدم
ما يعتبر في الاسلام وعدم ثبوت الواسطة بين الاسلام بالمعنى الاعم والكفر
ومن جهة تقييد كفر الشاك في غير واحد من الاخبار بالجحود وهذا كله في
الظان بالحق واما الظان بالباطل فالظاهر كفره انتهى مع توضيح مني

والمخفى

والمخفى ان وقوع لفظ الشاك في عدة مواضع من كلامه مع ان الكلام في الظان
بالحق اما لما اشار اليه من ان الظن الغير المعتبر حكمه حكم الشك واما سهوا او
لا يخفى عليك انه لا بد ان يكون مراده من الظان بالحق او الباطل في كل من
القسمين اعني ما يعتبر في الايمان بالمعنى الاخص وفي الاسلام بالمعنى الاعم
من يكون ظانا بما ذكر مع الاقرار اللساني بما يعتبر في كل من الايمان والاسلام
او التوقف والسكوت في خصوص ما يعتبر في الايمان بقرينة تمسكه باخبار تقييد
كفر الشاك بالجحود والا فالجاحد لما يعتبر في الاسلام في القسمين كافر
بلا شبهة ولا يجدي الظن بالحق اذ القطع بالحق مع الجحود لا يخرجه عن الكفر فكيف
الظن به كما في اليهود الذين كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه واله بالنبوة كما يعرفون
ابنائهم ولكنهم كفروا بجحودهم واما المتوقف الساكت فان كان سكوته عن خصوص
ما يعتبر في الايمان بالمعنى الاخص اعني الاقرار بولاية الائمة عليهم السلم مع
الاقرار عما يعتبر في الاسلام بالمعنى الاخص فلا يخرج بذلك الا عن الايمان
بالمعنى الاخص وان كان سكوته عما يعتبر في الاسلام بالمعنى الاعم فمقتضى
الاخبار المستفيضة بل المتواترة الواردة في الفرق بين الاسلام والايمان
ان الاسلام لا يتحقق الا بالاقرار بالشهادتين وان به حقنت الدماء و
جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس فلا تعارض تلك
الاخبار بما ورد في تقييد كفر الشاك بالجحود بل الظاهر اتفاقهم على عدم
اعتبار الاقرار بهما في الاسلام بالمعنى الاعم فهذا الساكت كافر قطعا
فلا بد ان يكون مراده بالشاك في شيء مما يعتبر في الاسلام بالمعنى الاعم
خصوص الشاك المقر بالشهادتين كما يدل عليه قوله فان اكتفينا في الاسلام

الاعم

ظاهر الشهادتين الخ وان كان قوله ره في اخر كلامه من تقييد كفر الشاك في غير واحد من الاخبار بالجحود يوهم خلاف ذلك لان النص يقدم على الظاهر فعلى هذا الجاحد والساكت عن الشهادتين كافران وان ظنا بالحق بل وان علما به فلا يمكن ان يكون مراده بالظان بالباطل الذي استظهر كفره هو الظاهر بالباطل في الاسلام بالمعنى الاعم مثل الظن بعدم نبوة النبي صلى الله عليه وآله وعدم المعاد مثلا والا فلا وجه للحكم بكفر الظان بعدم امامة الائمة عليهم السلام مع الاقرار بالشهادتين ومع ذلك نفى الحكم بكفر الظان المذكور كلام ينفتح بعد بيان حكم الاقسام الباقية ثم يتم الكلام في المقر العارف لما يعتبر في الاسلام بالمعنى الاعم مع الظن بما يعتبر في الايمان بالمعنى الاخص او مع الظن بخلافه او مع الشك سواء اقر بما يعتبر في الايمان ام لا وفي المقر الغير العارف بما يعتبر في الاسلام ظانا بالحق او بالباطل او شاكا من غير فرق بين معرفته واقراره بما يعتبر في الايمان وبين عدمهما وعلى تقدير علم المعرفة لا فرق بين كونه ظانا بما يعتبر في الايمان وظانا بخلافه او شاكا فلا بد من معرفة الحكم الوضعي في هذه الاقسام اعلم اولا ان الظن لما ثبت عدم اعتباره حيث ان الكلام في القادر على تحصيل العلم ومع القدرة المتفق عليه والمتيقن مما دل على حرمة العمل بالظن كان بحكم الشك فلا يتفاوت حكم الاقسام التي تفاوتها بالظن والشك بل لا تفاوت بين الاقسام التي تفاوتها بالظن بالحق والظن بالباطل لان المفروض ان الظن في جميع صوره بمنزلة الشك وههنا يرجع جميع الاقسام الباقية الى قسمين يختلف الحكم فيهما وان كان كل منهما لاقسام بحسب ما ذكرنا ولكن الحكم

في جميع

في جميع اقسام كل من القسمين حكم واحد القسم الاول المقر العارف للاسلام بالمعنى الاعم بجميع اقسامه وان كان المقصود بالبحث في هذا المبحث هو القسم الذي ظن بما يعتبر في الايمان بالمعنى الاخص لان الكلام فيه من حيث اعتبار الظن وعدمه ولكن لما كان حكم هذا القسم متحدا مع حكم سائر اقسامه بمقتضى الادلة وكان الاحسن التعرض للجميع وذلك لانه يعتبر في الايمان بالمعنى الاخص المعرفة والاقرار بما يعتبر فيه فاذا انتفى شيء منهما انتفى الايمان والمفروض ثبوت عدم اعتبار الظن عند التمكن في المجتهد الاول فلو عدم تفاوت اقسامه المذكورة القسم الثاني المقر الغير العارف لما يعتبر في الاسلام بالمعنى الاعم بجميع اقسامه على ما عرفت في القسم الاول اذا عرفت هذا فنقول مستعينا بالله اما القسم الاول فمحل القول في حكمه ان مقتضى الادلة المفسرة للايمان بعد تقييد مطلقها بمقيدها ان من لم يعرف ما يعتبر في الايمان فليس بمؤمن واذا ثبت عدم ايمانه تردد امره بين كونه كافرا وبين كونه واسطة ولكن مقتضى اطلاق ما دل على ان الشاك كافر ومقتضى الايات والاخبار الحاصرة للمكلف في المؤمن والكافر الحكم بكفره ومقتضى الاخبار المقيدة لكفر الشاك بالجحود ومقتضى الاخبار المستفيضة الدالة على ثبوت الواسطة بين المؤمن والكافر ان لا يحكم بكفره لان المفروض ان كلامنا في غير الجاحد فمقتضى الاخبار المقيدة عدم كفره ولانه اذا ثبت الواسطة فلا يلزم من عدم ايمانه تحقق كفره فلعله داخل في الواسطة هذا توجيه المعارضة وتقرير الاشكال وحله بعون الملك المتعال ان يقال ان اطلاق ما دل على ان الشاك كافر مقيد بالاخبار

المستفيضة بل المتواترة الواردة عن الائمة عليهم السلام المذكورة في الكافي في باب ان الاسلام يحقن به الدم وان الثواب على الايمان وفي باب ان الايمان يشرك الاسلام والاسلام لا يشرك الايمان ففي بعضها ان الاسلام مجرد الاقرار بالشهادتين وان لم يعرف بالقلب ولم يعمل وان به حقنت الدماء وجرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس وان الايمان الهدى وما يثبت في القلوب من صفة الاسلام وما ظهر من العمل به وان الايمان يشارك الاسلام في الظاهر والاسلام لا يشارك الايمان في الباطن وان اجتمعا في القول والصفة وفي بعضها زيادة على الاقرار بالشهادتين اقام الصلوة وايتاء الزكوة وحج البيت وصيام شهر رمضان وان الايمان معرفة هذا الامر مع هذا فان اقر بها ولم يعرف هذا الامر كان مسلما وكان ضالا والظاهر ان المراد بهذا الامر ولاية الائمة عليهم السلام وكيف كان فيظهر منها ان مجرد الاقرار بالشهادتين او بضميمة اقام الصلوة الخ كاف في ترتب احكام الاسلام والخروج عن الكفر واحكامه ولو كان شاكا في حقيته فضلا عن كونه عالما بها ولم اعثر على وجه اعتبار الاعتقاد على طبق الشهادتين حتى يكون الشهادتان امارة على الاعتقاد الباطني اللهم الا ان يدل عليه ذيل الخبر المذكور ان الايمان معرفة هذا الامر مع هذا بتقريب انه يعتبر في الايمان معرفة الشهادتين ايضا بالقلب بشهادة سائر الاخبار فلا بد ان يكون المراد بالمشار اليه في قوله مع هذا هو الاقرار بالشهادتين مع المعرفة فيدل على ان الاسلام يتحقق بهما كذلك والايمان يتوقف مضافا الى ذلك على معرفة هذا الامر اي

الولاية

الولاية وعلى هذا لو علم من المقر بهما عدم العلم بالشهادتين لم يجر عليه احكام المسلمين ولو ظن بهما فضلا عن الشك والعلم او الظن بالخلاف ولازمه ترتب احكام الكفر على المقر الغير العارف بما يعتبر في الاسلام وهو القسم الثاني والمفروض في القسم الاول الذي كلامنا فيه كونه عارفا فيكون مسلما على اي حال خارجا عن الكفر فلا يجوز ترتيب احكامه اذا عرفت هذا ظهر لك الجواب عن الايات والاخبار الحاصرة على فرض دلالتها على الحصر لعدم مقاومتها للاخبار المذكورة بنفسها كيف والحال انها معتضدة بالشهرة بل الاجماع بل الضرورة من المذهب الدالة على ان المقر بما يعتبر في الاسلام بالمعنى الاعم العارف له غير محكوم بالكفر فلا بد من حمل الايات والاخبار الحاصرة على ارادة القدر المشترك بين الكفر الظاهري الثابت في الكفار والكفر الباطني الثابت فيمن هو شر من الكفار لان الكفر له اطلاقات كما في باب وجوه الكفر من الكافي كفر الجحود وكفر ترك ما امر الله وكفر البرائة وكفر النعم فلعل المراد بالكفر فيما ذكر هو كفر ترك ما امر الله لان الله امر بولاية الائمة عليهم السلام مضافا الى منع دلالة مثل قوله تعالى الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن على الحصر اذ لا يابى هذا النحو من العبارة ان يكون للمقسم اقسام اخر غير الاقسام المذكورة كما هو واقع في العرف وفي استدلالات العلماء فيقولون يدل عليه وجوه منها كذا ومنها كذا وهكذا والحال انهم لا يريدون حصر الوجوه فيما ذكروه ومن هذا القبيل قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على اربع والحال ان للخلق اقساما غير ما ذكر ويدل على عدم

ارادة الحصر من قوله تعالى في الآية الحاصرة ما رواه في الكافي في باب الضلال وباب المستضعف وباب المرجون لامر الله وباب اصحاب الاعراف عن الصادق عليه السلم من الاخبار الكثيرة المتضمنة للواسطة اما ابتداء واما في مقام الرد على هشام في بعضها وعلى زرارة في بعض اخر حيث فهما الحصر من قوله تعالى فمنكم كافر ومنكم مؤمن فعدّ عليه السلم اصنافا وقال لا انهم ليسوا بمؤمنين ولا كافرين مثل المستضعف الذي هو الصبيان ومن كان على مثل عقولهم من الرجال والنساء مرفوع عنهم القلم واصحاب الاعراف الذين استوت حسناتهم وسيئاتهم والمرجين لامر الله وهم قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة وجعفر وامثالهما من المؤمنين ثم انهم دخلوا في الاسلام فوحدوا الله وتركوا الشرك ولم يعرفوا الايمان بقلوبهم فيكونوا من المؤمنين فتجب لهم الجنة ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فتجب لهم النار فهم على تلك الحال اما يعذبهم واما يتوب عليهم الى غير ذلك اذا عرفت هذا تبين لك ان لا دليل على ان المكلف اذا لم يكن مؤمنا كان كافرا وان الحق ان هذا القسم مسلم ضال كما صرح بهذا اللفظ في بعض الاخبار المذكورة وغيرها وتبين لك ايضا ان الواسطة غير منحصرة فيما نحن بصدده بل غيره ايضا موجود مثل اصحاب الاعراف والمرجين لامر الله تعالى واما الاخبار المقيدة لكفر الشاك بالجحود ففيها اولا انها تعارض ظواهرها معارضة بالاخبار المذكورة الدالة على ان حقن الدماء وجريان المناكح والمواريث موقوفة على الاقرار بالشهادتين لان ظاهرها ان غير الجاحد ليس بكافر ولو لم يقر بالشهادتين فيجب التقييد ولكنه لا يقدح فيما نحن بصدده لان المفروض

انه

انه مقر وثانيا انها مجملة المراد فيحتمل ان يكون المراد بها الشاك في شيء من فرائض الله تعالى لما ورد في بعض الاخبار المذكورة في باب الكفر من الكافي عن ابي عبد الله عليه السلم ان الله تعالى فرض فرائض موجبات على العباد فمن ترك فريضة من الموجبات فلم يعمل بها وجحدها كان كافرا وفي رواية اخرى في باب ان الاسلام قبل الايمان عنه عليه السلم ايضا ولا يخرجه الى الكفر الا الجحود والاستحلال ان يقول للحلال هذا حرام وللحرام هذا حلال ودان بذلك فعندها يكون خارجا من الاسلام والايمان داخلا في الكفر فعلى هذا يكون المراد انهم لو لم يجحدوا الفرائض والمحللات والمحرمات اذا كانوا شاكين فيها لم يكفروا ويحتمل ان يكون المراد انه اذا احرز شرائط الاسلام فالشك بما هو لا يوجب الخروج عنه وانما يوجبه الجحود فتلك الاخبار بصدد بيان ان الشك بما هو لا يوجب الكفر واما ان الاسلام يتوقف على الاقرار ام لا فهي ليست بصدده وقد ثبت التوقف بالاخبار المذكورة وثالثا ان اطلاق هذه الاخبار يقتضي الحكم بكفر جاحد خصوص ما يعتبر في الاسلام بالمعنى الاخص وقد ثبت ان الاسلام يتحقق بمجرد الاقرار بالشهادتين كما عرفت ان اطلاقها يقتضي عدم كفر الساكت عن الامور المعتبرة في الاسلام بالمعنى الاعم وهو خلاف ما ثبت بالاخبار المذكورة من اعتبار الاقرار فالاوجه هو التوجيه الاخير وهو انها بصدد بيان ان الشك لا يوجب الكفر بل الموجب له هو الجحود مع قطع النظر عن سائر الجهات واما القسم الثاني وهو المقر على ما يعتبر في الاسلام بالمعنى الاعم الغير العارف به فقد عرفت ان محل الكلام فيه وان كان هو خصوص الظان به لذلك ومخالفة الانه

بعض .. غيره ذلك وقد تقدم بعض المحامل فيحتمل ان يكون المراد

خصوص

بعد ثبوت عدم اعتبار الظن في الجملة لا يكون حكم جميع اقسامه المذكورة سابقا واحدا وقد عرفت ان شيخنا الاستاد تردد فيه بانه لو قلنا بان الاسلام يتحقق بمجرد اظهار الشهادتين وعدم الانكار الخ ولكن مقتضى الاخبار المذكورة في القسم الاول الفارقة بين الاسلام والايمان هو انه محكوم بالاسلام ويترتب عليه احكامه من حقن الدم وجواز المناكحة والتوارث وطهارة البدن وفي بعضها زيادة العمل على الاقرار بالشهادتين والحاصل انه يظهر منها انه اذا كان بحيث لا يمكن انكار المخبر عليه بان يظهر من لسانه واركانه هو من امارات الاسلام والتسليم والخروج عن الحرب يترتب عليه احكام الاسلام من حقن الدم ونحوه لانه لو كان على هذه الصفة لم يمكن للشارع ان يحكم بقتله ونحوه لان القلب لا يطلع عليه على ما هو المتعارف الا من قبله فلا يمكن ان يقال يجب قتلك لانك غير معتقد لان له ان يقول اني معتقد ولو قال الشارع اني اعلم انك غير معتقد واراد قتله كان دعوى بلا بينة متعارفة في شرعه لانه جعل في شرعه ان يطالب المدعي بالبينة ولا يقبل قوله بمجرده فلا يمكنه ان يجعل فاعدة شريعته وهذا الشخص يقر بما امر الشارع عليه ويعمل بما اوجب عليه ويقول اني معتقد فكيف يمكن للشارع ترتيب احكام الكفر عليه بل الشارع في الاخرة ما لم يتم الحجة من الخارج لا يدخل احدا في النار مع ان الاخرة ليست دار تكليف واحكام فكيف في الدنيا مع انه جعل عليهم فيها احكاما وقواعد لرفع الخصومة لا يجوز التخلف عنها فكيف هو بنفسه يتخلف احكامه كلا هذا مناقض لحكمته وعدله

فلابد

فلابد من ترتب احكام الاسلام على المقر وان علم انه ظان بالحق او شاك او ظان بالباطل نعم في بعض الاخبار ان الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسول الله صلى الله عليه واله و في بعضها شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله والشهادة والتصديق ظاهران في الاقرار مع المعرفة ولكن في بعض هذه الاخبار قرينة على ارادة مجرد الاقرار مضافا الى سائر الاخبار وآية سورة الحجرات وما ذيل الخبر المذكور سابقا وهو قوله عليه السلم الايمان معرفة هذا الامر مع هذا فغير نوع اشعار باعتبار معرفة الشهادتين في الاسلام بالتقريب المذكور ولكن الجواب انه لا يقاوم ظهور كثير الروايات بل صراحة بعضها في عدم اعتبار المعرفة في الاسلام غاية ما في الباب ان ذيل الخبر المذكور يدل على ان الايمان مجرد الاقرار بالشهادتين مع معرفة الامامة وهو مخالف لتصريح سائر الاخبار باعتبار المعرفة في الايمان حتى في الشهادتين فلابد من تقييد الذيل المذكور بسائر الاخبار واما الوجه الذي احتمله شيخنا الاستاد في هذا القسم من اعتبار الشهادتين في الاسلام مع احتمال الاعتقاد الباطني على طبقها فلم اظفر على دليله وعلى فرض اعتباره يشكل الحكم في الشاك فيها اذ علم كونه شاكا من جهة عدم مناط الاسلام فلا يمكن ترتيب احكام الاسلام عليه ومن تقييد كفر الشاك بالجحود وعدم ثبوت الواسطة بين الاسلام بالمعنى الاعم والكفر لكن الجواب اولا انه لابد من ذكر دليل اعتبار احتمال الاعتقاد على طبق الشهادتين حتى ينظر في انه ايهما ارجح وثانيا ان الاخبار المقيدة

محلية لا يمكن التمسك بها فلا بد من الحكم بكفره على هذا الفرض واما قوله ره واما الظان بالباطل فالظاهر كفره فقد تقدم انه لا يبعد ان يكون مراده الظن بالباطل في الامور المعتبرة في الاسلام او الايمان اذ لا وجه للحكم بالكفر اصلا بعد ما عرفت من تحقق الاسلام بالاقرار بالشهادتين فقط او مع احتمال الاعتقاد ومع ذلك لا وجه للحكم بكفره مع الظن بخلاف الحق بعد ما عرفت في الجهة الاولى من عدم اعتبار الظن وانه بمنزلة الشك فحكمه حكم صورة الشك فعلى مختاره ره يحكم بالاسلام على احد الوجهين ويحكم بعدم اسلامه على الوجه الاخر لكن يشكل الحكم بكفره وعلى المختار يحكم بالاسلام في جميع الصور وعلى فرض الشك في اعتبار الاعتقاد الباطني على طبق الاقرار وعدمه لا يحكم باسلامه ولا بكفره في صورة العلم بعدم الاعتقاد والشك فيه ولا يترتب عليه شيء من احكامهما المختصة بهما ولكن يحكم بعدم جواز مناكحته ولا التوارث بمقتضى اصالة عدم تاثير العقد وعدم انتقال الارث اليه ويحكم بالطهارة بمقتضى قاعدة الطهارة ويحكم بوجوب قضاء عباداته اذا عرض له الاعتقاد بعد فعلها وهكذا بقي الكلام في انه بعد ما ثبت عدم كفاية الظن ووجوب تحصيل العلم في تحقق الايمان فهل يكفي الجزم الحاصل من التقليد ام لا بد من النظر والاستدلال حكى شيخنا الاستاد عن ظاهر الاكثر الثاني وهو صريح العلامة في الباب الحادي عشر ونقل عن الشهيد الاول والمحقق الثاني رحمهما واصرح منهما ما عن المعارج حيث استدل على بطلان التقليد بانه جزم في غير محله ولكن قال شيخنا الاستاد ره مقتضى كلام العضدي والشيخ ره في العدة والشهيد

في القواعد

في القواعد وشيخنا البهائي ره وحاشية الزبدة ان محل النزاع هو التقليد الغير المفيد المعرفة حيث علل من عدا شيخنا البهائي ره المنع عنه بعدم حصول العلم منه وحيث قال شيخنا البهائي ره ان النزاع في جواز التقليد وعدمه يرجع الى النزاع في كفاية الظن وعدمها اقول لا يبعد رجوع الى كلماتهم ولعل النزاع في كل من قسمي التقليد لان الجماعة الاولى انما نهوا عن العمل بالجزم الحاصل من التقليد لانه من المنع عن العمل بالظن الحاصل منه يجوز الجزم بطريق اولى وايضا لا نزاع للجماعة الثانية عند شيخنا البهائي في جواز العمل بالعلم الحاصل منه كما هو مقتضى التعليل وانما نزاعهم في حصول العلم منه فيحصل النزاع مع الجماعة الاولى لما نهوا عن العمل بالجزم الحاصل منه فتعبير الجماعة الثانية عما يفيد منع حصول العلم مبني على الغالب لان الغالب عدم حصول العلم بقول الغير في العقليات التي يستند قول الغير فيها اسند لا لها بالادلة العقلية الكثيرة الخطاء والاقطاهر كلا منهم المنع من قسمي التقليد احدهما ما يفيد المعرفة ثانيهما ما لا يفيدها كما لا يخفى ثم قال ره في مقام تاييد ان محل النزاع هو التقليد الغير المفيد للمعرفة انه يؤيده ايضا اقتران التقليد في الاصول في كلماتهم بالتقليد في الفروع اقول لا تاييد في ذلك لان الظاهر ان التقليد في الفروع المعنون في كلماتهم اعم من المفيد للعلم والظن لوضوح ان القائل بالجواز لا يخصه بالمفيد للظن فاذا ثبت ان عنوانهم كان هنا ايضا كذلك ثم قال ره لكن الظاهر عدم المقابلة التامة بين التقليدين اذ لا يعتبر في التقليد في الفروع حصول الظن فيعمل المقلد ولو كان شاكا وهذا غير معقول

بطريق اولى ولم القائل بالجواز منهم بحصول الظن الحاصل منه ازا يجوز العمل

في اصول الدين التي يطلب فيها الاعتقاد حتى يجري فيه الخلاف اقول توضيحه انه لا بد ان يكون مرادهم بالتقليد في اصول الدين خصوص ما يفيد الظن لوجوب الاعتقاد فيها وهو غير متعقل مع الشك والاحتمال ان مرادهم بالتقليد في الفروع اعم من المفيد للظن والشك فموضوع التقليد في الاصول غير ما هو موضوع في الفروع فلبست المقابلة تامة لان المقابلة التامة ما كان محل الوفاق والخلاف والنفي والاثبات شيئا واحدا وفيما نحن فيه ليس كذلك ولكن يمكن ان يقال ان الاعتقاد الواجب في الاصول لما كان امرا غير اليقين بل هو مجرد عقد القلب ولذا عرف بعضهم بانه عقد مع الظن فلا مانع من تعقله مع الشك ايضا فيعقد قلبه على مؤدى قول الغير ويتدين به ايضا ظاهرا بل الاعتقاد بهذا المعنى يتعقل مع القطع بالخلاف كما في اليهود الذين كانوا قاطعين بنبوة محمد صلى الله عليه واله ولا يعتقدونه بل يعتقدون نبوة موسى على نبينا واله وعليه السلام مع علمهم بنسخ نبوته ثم قال ره ان ظاهر كلام الحاجبي والعضدي اختصاص الخلاف بالمسائل العقلية وهو في محله بناء على ما استظهرنا منهم من عدم حصول الجزم من التقليد لان الذي لا يفيد الجزم من التقليد انما هو في العقليات المبتنية على الاستدلالات العقلية واما النقليات فالاعتماد فيها على قول المقلد بالفتح كالاعتماد على قول المخبر الذي قد يفيد الجزم بصدقه بواسطة القرائن وفي الحقيقة يخرج عن عنوان التقليد اقول الظاهر ان مراده ان الخلاف في انه هل يجوز التقليد ام لا مختص بالعقليات من اصول الدين كمسائل التوحيد

والنبوة

والنبوة المطلقة والامامة المطلقة ونحوهما مما يحتاج اثباتها الى الدليل العقلي واما النقليات من اصول الدين وهي التي يحتاج ثبوتها الى الدليل النقلي كنبوة الشخص الخاص وكالمعجزات التي يثبت بها نبوة الشخص الخاص وامامته والنص على امامة الشخص الخاص وبعض مسائل المعاد فلا خلاف في جواز التقليد فيها اما لحصول العلم من التقليد فيها كما فهمه شيخنا الاستاد واما لعدم الفرق بينها وبين مسائل الفروع كما هو محتمل كلامهم بل ظاهره وبعد ما كتبت ذلك راجعت كلام العضدي في شرح قول الحاجبي مسئلة التقليد في العقليات الخ وهو انه قد اختلف في جواز التقليد في العقليات من مسائل الاصول كوجود الباري تع وما يجوز له ويجب ويمتنع من الصفات قال عبيد الله العنبري بجوازه وقال طائفة بوجوبه وان النظر والبحث فيه حرام لنا ان الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله تع وانها لا تحصل بالتقليد لجهله او جبرانه الخ وقال قبل ذلك في البحث الرابع من ابحاث التقليد الرابع المستفتي فيه المسائل الاجتهادية ولا استفتاء في المسائل العقلية على القول الصحيح لوجوب العلم بهما بالنظر والاستدلال كما سنعرفه فيعلم من كلامه ان وجه المنع عن التقليد انما هو عدم حصول العلم وان جواز التقليد في المسائل النقلية من اصول الدين مجمع عليه وظاهرهم جواز التقليد في النقليات ولو لم يحصل العلم به كمسائل الفروع ويحتمل ان يكون وجه الجواز امكان حصول العلم به في النقليات اقول الكلام في انه هل يحصل العلم من التقليد ام لا مما لا يترتب عليه فائدة والظاهر ان انكاره مكابرة من غير فرق بين العقليات

وغيرهما اذ يمكن ان يحصل العلم بقول الغير وان يطرد كثرة التجويز وغلبة الاصابة او دوامها بحيث يحصل له حسن ظن بفهمه وعدم خطائه اذ لا ريب في امكان حصول العلم في مثل الفرض حتى للعلماء من قول غيرهم ولا اقل من القول العادي كما ان الظاهر ان هنا نزاعين احدهما في جواز العمل بالتقليد من حيث هو مثل التقليد في الفروع وهو غير راجع الى النزاع في العمل بالظن كما صرح شيخنا البهائي بل ذلك نزاع آخر اذ لا وجه لذكرها لا يستلزم الظن وارادة الظن ثانيهما في جواز العمل بالجزم الحاصل من التقليد لانه ليس في الحقيقة عملا بالتقليد بل انما التقليد سبب حصول العلم والعمل والاستناد انما هو الى العلم وانكشاف الواقع عنده كما انكشاف في سائر الاسباب والاستناد الى السبب مجازا فاختلفوا في ان العلم الحاصل من التقليد هل يجوز ان يعمل به في الاصول ام لا بد من حصوله من النظر والاستدلال وكيف كان فمحل النزاع هو التقليد في الحق على ما ادعاه شيخنا المشار اليه ولا بد ان يكون كذلك اذ لا وجه لاعتبار التقليد في الباطل مع القدرة على تحصيل العلم بالحق بالنظر والاستدلال وما تذكره من دليل الجواز لا يمشي الا في التقليد في الحق اذا عرفت هذا فنقول الحق الاكتفاء بالجزم الحاصل من قول الغير اذا كان مطابقا للواقع لان المستفاد من ادلة الاصول انما هو وجوب العلم والمعرفة والتصديق وعدم كفاية الظن والشك وامثال ذلك والنظر والاستدلال انما يجب للتوصل الى المعرفة والمفروض انه حصل بالتقليد فلو وجب مع ذلك كان طلبا لتحصيل الحاصل مضافا الى ان اعتبار كون العلم حاصلا من خصوص النظر والاستدلال تفصيلا في تلك الادلة يحتاج

الى

الى دليل مع ان النظر والاستدلال بالبراهين لكثير من المكلفين لا يفيد بنفسه الجزم لكثرة الشبه الحادثة في النفس والمدونة في الكتب حتى انهم ذكروا شبها يصعب الجواب عنها لمهرة علم الكلام فضلا عن العوام فلو لم يعتبر الجزم الحاصل من التقليد كان الواجب تكليف جميع المكلفين بتحصيل علم الكلام بمقدار يقتدر به على دفع ما يقع في نفسه وما يلقى اليه من الشبهات ولا يخفى على من له خبرة بذلك انه لا يحصل هذا المقدار الا بعد صرف زمان معتد به من عمره في تحصيل العلم المتكفل لكيفية الاستدلال ثم بعد ذلك في تحصيل علم الكلام ولا يخفى ما فيه من العسر البالغ حد اختلال النظام هذا كله في الجزم الحاصل من التقليد واما التقليد من حيث هو فالحق عدم جوازه ولو كان في الحق لما مر في الجهة الاولى من ادلة اعتبار العلم وحرمة العمل بغيره المقام الثالث في غير المتمكن من العلم والكلام في ثلث جهات الاولى في تحقق موضوعه في الخارج الثانية في حكمه التكليفي الثالثة في حكمه الوضعي اما الجهة الاولى فهي انه قد يقال بعدمه ونحو العاجز نظرا الى ما دل على حصر الناس في المؤمن والكافر والى ما دل على خلود الكفار باجمعهم في النار مع حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر فيكشف بذلك عن عدم وجود القاصر وانه لا بد ان يكون كل جاهل بالاصول مقصرا وان ما نراه قاصرا فهو متمكن من العلم في زمان ما وان كان عاجزا قبله او حال كونه بعده والعقل لا يقبح عقاب مثل هذا الشخص ولهذا ادعى غير واحد في مسئلة التخطئة والتصويب الاجماع على ان المخطئ في العقائد غير معذور ولكن الانصاف شهادة الوجدان بقصور كثير من الناس ان لم يكن اكثرهم

كاكثر الاعراب المقيمين في الجبال والبراري ممن لا يخالط اهل الاسلام ولم يسمع صيته بل وكثير من نساء العلم ايضا كذلك حسبما شهدناهم انهم في مرتبة البهائم لا يتعدونها الى حين الاجل وما تقدم في ديباجة الكافي وما سيجيء من عبارة الشيخ ره شاهد لما ذكرنا مضافا الى ما تقدم الاشارة اليه من الاخبار من المستضعف المتبين للواسطة ومن جملة تلك الوسائط المذكورة فيها الصبيان

فيها المستضعف المفسر

ومن كان في العقل مثلهم من الرجال والنسوان الذين لم يهتدوا الى الكفر ولا الايمان ولم يعاندوا شيئا منهما واما الاجماع على ان المخطئ في العقائد غير معذور فمورده المجتهد الباذل جهده من عمره ولا يشمل الغافل والملتفت العاجز عن بذل الجهد واما الجهة الثانية فهي انه هل يجب عليه تحصيل الظن بالحق او تقليد العالم ام لا يجب عليه التوقف وعدم الجحود فنقول ان الذي

بل ام

ثبت وجوبه انما هو الايمان المتوقف على العلم المفروض عجزه عنه ولا دليل على وجوب تحصيل الظن واما دليل الانسداد فلا يجري الا في الفروع لان المقصود فيها العمل والمعنى للتوقف فيه فلا بد عند الانسداد من العمل بالظن بعد بطلان الرجوع الى الاصول والمقصود في الاصول هو الاعتقاد الموقوف على العلم فاذا عجز عنه فلا يحكم العقل بوجوب العمل بالظن الذي لا يغني من الحق شيئا فيندرج ح في عموم قولهم عليهم السلم اذا جائكم ما تعلمون فقولوا واذا جائكم ما لا تعلمون فها الخ نعم لو رجع الجاهل بحكم هذه المسئلة الى العالم وراى العالم منه التمكن من تحصيل الظن بالحق وخاف عليه افضاء فطرة الظن الى الباطل فلا يبعد وجوب الزامه بالتحصيل لان انكشاف الحق ولو ظنا اولى من البقاء على الشك فيه بل نقول بعد

ما عرفت

ما عرفت مرارا ان الاعتقاد المطلوب في الاصول هو ما وراء العلم وانه يجتمع مع الظن والشك بل العلم بالخلاف ايضا فعلى هذا لو كان الغير المتمكن من العلم ملتفتا الى وجوب المعرفة ولحصل من نفسه العجز عنها ولكنه علم من نفسه التمكن من تحصيل الظن بالحق فلا يبعد ان يقال بجريان شرط دليل الانسداد وحكم العقل بوجوب تحصيل الظن لانه مكلف بالاعتقاد بما علم انه حق وهذا الاعتقاد عمل القلب كما ورد في الاخبار ايضا بذلك على ما هو مذكور في باب ان الايمان مبثوث بالجوارح من الكافي فاذا انسد باب العلم قام الظن مقامه بحكم العقل بل لا يبعد ان يقال بوجوب رجوعه الى العالم وتقليده بحكم العقل من باب عموم حكمه بان الجاهل العاجز عن تحصيل العلم لا بد من رجوعه الى العالم واخذ قوله تعبدا من باب انه اهل الخبرة والرجوع الى اهل الخبرة مركوز في العقول عند العجز عن العلم ولا ريب انه لا يفيد العلم في جميع موارده بل انما هو امارة نوعية لمعرفة الواقعيات معتبرة عند العقلاء في موارد الظن والشك ايضا هذا كله في حكمه التكليفي بل يمكن اثبات وجوب العمل بالظن بقاعدة الميسور ايضا بل بقاعدة الاحتياط على ما ستقرره بالنسبة الى الاقرار والعمل الا انه يكون حكم العقل المذكور من باب الاحتياط لكون الظن اقرب الى احراز الواقع من الشك والوهم بل وكذا تقليد العالم لان راي العالم اقرب الى احراز الواقع من ظن الجاهل وشكه ووهمه هذا كله في حكمه التكليفي بالنسبة الى المعرفة واما بالنسبة الى الاقرار والعمل اللذين هما ايضا معتبران في الايمان فالظاهر وجوبهما بقاعدة الميسور لان الواجب في الايمان ثلثة اشياء فاذا

تعذر واحد منها فلابد من الحكم بوجوب الباقين مضافا الى قاعدة الاحتياط
حيث لامؤمّن من العقل ولا من النقل لان الكلام فى الملتفت الى ان هناك
هنا لو دينا يجب التدين به ولكنه عاجز عن تشخيصه وتحصيل العلم به وخوف
العقاب موجود والمؤمّن مفقود لان عقله لا يحكم بالبرائة بعد علمه بوجوب
التدين بدين مع الاحتمال ايضا اذ لم يثبت عنده ان التدين بما تدين
به المسلمون يوجب الضرر بل لم يقل به احد غاية الامر ان نفاة الاديان
يقولون بعدم وجوب التدين لا انه يجب على التدين فمع احتمال حقية
دين الاسلام يجب عليه تحصيل ما يعتبر فيه فاذا لم يتمكن من تحصيل
العلم حكم عقله بتحصيل الظن او التقليد فيما يعتبر فيه الاعتقاد لما
ذكرناه اولا او للاحتياط ودفع الخوف عن نفسه واما ما يتمكن منه من
الاقرار والعمل فيحكم عقله بوجوب الاتيان به لدفع الخوف فيقطع بعد
الاتيان بجميع ما يحتمل وجوبه انه خارج عن عهدة التقصير وانه لو كان دين
وثواب وعقاب الى بعد الامكان بما يرجى به الثواب ويؤمن به من
العقاب لان العقاب بما هو خارج عن القدرة قبيح بخلاف المقدور
الذى يحتمل عند العقل ترتب العقاب على تركه ويدل على اعتبار ما ذكرنا
من الاحتياط عند العقلاء قوله تعالى حكاية عن مؤمن ال فرعون يكتم ايمانه
حيث يقول فى مقام تخويف قوم فرعون عند ارادة قتل موسى وعدم
الايمان به وان يك كاذبا فعليه كذبه وان يك صادقا يصبكم بعض الذى
يعدكم واما الغير الملتفت اصلا فكما لا يعقل فى حقه وجوب تحصيل العلم فكذا
التوقف او تحصيل الظن او التقليد او الاقرار ونحو ذلك فيقبح تكليفه بها
لانه

بل م

لانه تكليف بما لا يطاق نعم يجب على العالم لو التفت الى غفلته تنبيهه على وجوب
تحصيل الظن او التقليد فى الحق لو لم يخف عليه اداء ظنه الى الباطل او تقليد
المبطل تنبيهان الاول اعلم انه على فرض وجوب كل من الظن والتقليد
على العاجز الملتفت فان تمكن من التقليد المفيد للظن فهو المتعين وان
تمكن من تحصيل الظن من غير جهة التقليد فقط او التقليد الغير المفيد
للظن كان كذلك ولو تمكن من كل منهما فهل الترجيح للظن او التقليد
او التخيير وجوه اقواها الاخير وجه الاول ان الظن اقرب الى الواقع من الشك
والوهم وجه الثانى ان قول اهل الخبرة من حيث انه اهل الخبرة ربط بالواقع
اشد من ظن غيره بل من قطع غيره غالبا ووجه الثالث ان لكل من الطريقين
جهة ترجيح ليست فى الاخر فيتساويان فيتخير ولكن لى فى كون مطلق التقليد
الشامل للغير المفيد للظن طريقا معتبرا عند العقلاء تامل ولكن الذى يظهر
من الشيخ ره فى مقام اثبات اعتبار قول اللغوى هو اعتباره حيث
حكى عنه فى ذلك المقام ما هذا لفظه مضافا الى رجوع ارباب الصناعات
البارزين فى صنعتهم البارعين فى فنهم فيما اختص بصناعتهم مما اتفق
عليه العقلاء فى كل عصر وزمان انتهى وقد تقدم ان المتيقن من الرجوع
اليهم انما هو فيما اذا اجتمع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ثم على
فرض اعتباره عند العقلاء مع اجتماع تلك الشرائط فهل يعتبر عندهم
حتى فى مثل اثبات الدين مع العجز عن سائر الطرق او هو فى عرض سائر
الطرق لم ار التعرض لشئ من ذلك فى كلماتهم ولكن لا ينبغى الاشكال
فى اعتباره فى صورة الاعتضاد انما الاشكال فى صورة عدمه فلابد من التامل

العجز

الثانى ان ما ذكرنا فى العاجز الملتفت كله انما هو لو كان هناك دين كان
واحدا يجب التدين به على جميع الناس واما اذا التفت الى ان هناك اديانا متعددة
فلا يخ اما ان يعلم ان واحدا غير معين منها حق وما بقى باطل اولا وعلى الثانى
تارة يعلم انه لو كان دين حق فيما بينها لكان واحدا منها البتة واخرى
يحتمل حقية الجميع بمعنى ان لكل طائفة دينا مختصا به وعلى هذا الاخير اما
نفسه داخل فى واحدة من تلك الطوائف وخارج عن الجميع او لا يعلم حاله
ومحل القول فى هذه الصورة انه لو كان قدر متفق عليه بين اهل تلك الاديان
يجب التدين به فى الجميع اما فى الصورة الاولى فللعلم الاجمالى بحقية واحد منها
والمفروض ان القدر الجامع ثابت فى المعلوم الاجمالى واما فى سائر الصور
فلحكم العقل من باب الاحتياط كما مر الاشارة اليه وفيما عدا القدر المتفق عليه
وكذا فيما لا قدر متفق عليه بينها لا يجب التعيين بالظن الحاصل من التقليد
او تخيير بين الظن والتقليد ولو لم يفد الظن وجوه مر الاشارة اليها مضافا
الى احتمال كونه مخيرا بين الاديان لدوران الامر فى كل منها بين الوجوب
والحرمة لوجوب التدين بواحد منها على فرض حقيته وحرمة الباقى لكل
منها لدوران الامر بين الوجوب والحرمة فلا يجرى الاحتياط ولا البرائة
فتعين التخيير هذا فى الاصول واما فى الفروع فلا يبعد القول بوجوب
الاحتياط باتيان ما يجب على جميع الاديان وترك ما يحرم كذلك بل وكذا فى
موارد الشك فى المكلف به لو فرض اصل التكليف لعدم جريان اصل البرائة فى
حقه فى شئ من تلك الموارد الا انه يلزم العسر واما فى الفعل المستلزم للعسر
وموارد دوران الامر بين الوجوب والحرمة لاختلاف الاديان او غيره فيعمل
بالظن

فيما اذا علم انه م

نفى م

بالظن او التقليد او يتخير بينهما ويعمل على طبق دين الذى اختاره او يتخير فى
العمل على طبق ايها شاء وجوه يحتاج الى التامل التام واما الجهة الثالثة
فقد عرفت انها فى حكم الوضعى فنقول قال شيخنا الاستاد ره انه ان لم يقر
فى الظاهر بما هو مناط الاسلام فالظاهر كفره انتهى كلامه رفع مقامه
ولكنه على الاطلاق فى غاية الاشكال لان غير المقر اما غافل عن الدين اصلا
او ملتفت وعلى الثانى اما ملتفت الى ما يعتبر فى الاسلام من الاقرار وغيره
ولكنه شاك فى اعتباره فيه على فرض حقية الاسلام واما غير ملتفت الى ذلك
بل ملتفت الى مجرد الاسلام مع انه شاك فى حقيته ولا يخطر بباله احتمال وجوب
الاقرار ولا يخطر بباله احتمال وجوب الاقرار ثم ان الملتفت له تقسيم آخر
لانه اما جازم ببطلان الاسلام او شاك فى حقيته وعلى جميع تقاديره اما
جاحد او لا والجاحد اما جحوده باظهار عدم الثبوت وانكار الدين
لاجل عدم الثبوت او بنفى الدين بصورة الجزم اذا عرفت هذه الاقسام
نقول ان الحكم بالكفر فى الجميع فى غاية الاشكال اذ كيف يجترئ على الحكم
بوجوب قتل الغافل او الملتفت العاجز مع كمال بذل وسعه فى تحصيل
الحق وعدم جحوده شيئا مما يعتبر فى الاسلام بل وعدم جحده بمعنى انه
عدم الثبوت عنده وانكار الدين لاجل عدم الثبوت لان الاخبار الدالة
على ان حقن الدماء وجريان التناكح والتوارث موقوف على الاقرار
المستلزمة لعدم محقونية دم غير المقر منصرفة الى غير محل الغرض من ان
تكليفهما بالاقرار تكليف بما لا يطاق لابتلاء العاجز الملتفت
على الاقرار الصورى وقد عرفت فى الجهة الثانية وجوب الاقرار

الملتفت
والعمل عليه لقاعدة الميسور والاحتياط فلت نعم ولكنا نفرض العاجز
المذكور انه لم يسمع شيئا مما يعتبر في الاسلام بل انما سمع ان هناك دينا
ولعله في اقصى بلاد الكفر ولكنه لا يدري ما الدين الذي يجب التدين به
وما الذي يعتبر فيه ولم يخطر بباله ما يعتبر الاقرار به او سمع ان اهل
الاسلام يقرون بالشهادتين ولكنه لم يحتمل وجوبه عليهم بل يحتمل انه
من قبيل الاخبار بما يزعمون وانما كالاخبار بسائر الواقعيات من
دون احتمال اعتبار الاقرار به في الاسلام وكيف كان فلا يشمله الاخبار
الدالة على اناطة الاسلام بالاقرار لهذين النوعين من الجاهل العاجز
فلا يمكن اثبات كفرهما بها والعقل يقبح عقابهما بقتلهما وكذا الحكم بوجوب
قتلهما ولا دليل آخر على اثبات كفرهما فلا بد من دخولهما في الوسائط
بين الايمان والكفر ولا يبعد الحاقهما بالمستضعف موضوعا او حكما | بل بين الاسلام والكفر
بل بعض افراد القسم الاول محقق الدخول في موضوع المستضعف ولا ريب
ان المستضعف كما انه واسطة بين المؤمن والكافر كذا واسطة بين
المسلم بالمعنى الاعم والكافر فلا يثبت في حقهما شيء من احكام الاسلام
والكفر المختصة بهما من حيث هما وكذا لو شك في دخولهما في الاسلام او
الكفر نعم قد يرى في الجاهل المتمكن من تحصيل العلم انه من لا يحكم باسلامه
ولا بكفره وان لم يترتب عليه شيء من الاحكام المختصة بهما ولكنه يحكم عليه
بعدم جواز مناكحته وتوارثه ويحكم له بالطهارة ونحو ذلك على ما تقتضيه
القاعدة من عدم تأثير العقد وعدم انتقال الارث في الاولين وقاعدة الطهارة
في الثالث واشباه ذلك مما مر فراجع واما الملتفت الذي لا يقر بما هو

مناط

مناط الاسلام مع احتماله وجوبه مسامحة او عنادا فالظاهر كفره بمقتضى
الطلاق الاخبار الفارقة بين الاسلام والايمان الدالة على ان حقن
الدماء وجريان المناكح والتوارث موقوف على الاقرار بالشهادتين
ولا ريب في عدم تقبيح العقل عقابه وقتله لما تقرر بمقتضى عقله من الحكم بوجوب
الاتيان بما يحتمل وجوبه من باب الاحتياط من باب عقوبة عليه واما الاخبار
المقيدة لكفر الشاك بالجحود فقد عرفت اجمالها ومع الغض عن ذلك لتصريح
بعضها بخصوص جحد الله وجحد رسول الله فهي غير مكافئة للاخبار الدالة
على اعتبار الاقرار في الاسلام لانها اكثر منها تفيد الاطمئنان بل القطع باعتبار
الاقرار وانه لا يكفي مجرد عدم الجحود في الاسلام فلا بد ان يحمل عدم الجحود
على الاقرار كما هو شائع في العرف وقد سبق اطلاقه عليه في رواية زرارة
في تفسير الجحود لا مر الله هذا كله حكم الملتفت الغير الجاحد والجاحد
بمعنى اظهار عدم الثبوت مع كمال الانقياد وبذل الوسع في معرفة الحق واما
الجاحد بمعنى انكار الدين بصورة الجزم فان كان جحوده بواسطة جزمه
ببطلان الدين مع كمال الانقياد وبذل وسعه في تحصيل الحق الا انه
وقع في الباطل قهرا فلا يبعد الحاقه بما سبق وعده واسطة لانصراف
اخبار كفر الجاحد عن غير المقصر هذا الجاحد وغير المقصر لان الكفر
معناه الستر وهو يتحقق بالاعراض عن معرفة الحق واحتمال حقيته الموجب لاقراره به
ولو احتياطا فيصدق على جحوده ستر ما يعلم وجوبه عليه ولو بحكم عقله
من باب الاحتياط فلا يصدق على غير الملتفت والجازم بالبطلان وان كان
جحوده بواسطة العناد او عدم الاعتناء بمقتضى حكم عقله فالظاهر كفره

لوجهين احدهما اخبار كفر الجاحد لانه المتيقن من افراده ثانيهما اخبار
اعتبار الاقرار بالشهادتين في الاسلام وانه به يحقن الدماء الخ والحاصل
ان الظاهر ان الحكم الوضعي تابع للحكم التكليفي ففي كل موضع كان مكلفا
ولو بمقتضى عقله بالاقرار ولم يقر وجحد كان كافرا وفي كل موضع كان
مكلفا بذلك فيجحد كان ترتيب احكام الكفر من القتل ونحوه فيهما
واما حكم النكاح والتوارث فقد عرفته هذا كله حكم غير المقر واما لو
اقر بما هو مناط الاسلام مع العلم بانه شاكّ باطنا فالظاهر على ما حققنا
سابقا في المتمكن من تحصيل العلم ان يحكم باسلامه بمقتضى الآيات و
الاخبار المتقدمة الفارقة بين الاسلام والايمان لعدم اعتبار المعرفة
في الاسلام وكفاية مجرد الاقرار واعتبارها في الايمان نعم لو اعتبرنا
في الاسلام الاعتقاد الباطني على طبق الاقرار واحتمل ذلك الاعتقاد
لم يحكم باسلامه وهل يحكم بكفره قال شيخنا الاستاد فيه اشكال من
اطلاق بعض الاخبار بكفر الشاك ومن تقييده في غير واحد من
الاخبار بالجحود ومثل رواية محمد بن مسلم قال سأل ابو بصير ابا عبد الله عليه السلام
قال ما تقول فيمن شك في الله قال كافر يا ابا محمد قال فشك في رسول
الله صلى الله عليه وآله قال كافر ثم التفت الى زرارة فقال انما يكفر
اذا جحد وفي رواية اخرى لو ان الناس اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا
ثم ان جحود الشاك يحتمل ان يراد اظهار عدم الثبوت وانكار الدين
لاجل عدم الثبوت ويحتمل ان يراد به الانكار الصوري على سبيل الجزم
وعلى التقديرين فظاهرها ان المقر ظاهرا الشاك باطنا الغير المظهر

لشكه

لشكه غير كافر ويؤيد هذا روايه زرارة الواردة في تفسير قوله تعالى
وآخرون مرجون لامر الله عن ابي جعفر عليه السلام قال قوم كانوا مشركين
فقتلوا مثل حمزة وجعفر واشباههما من المؤمنين ثم انهم دخلوا
في الاسلام فوحدوا الله تعالى وتركوا الشرك ولم يعرفوا الايمان
بقلوبهم فيكونوا مؤمنين فيجب لهم الجنة ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا
فيجب لهم النار فهم على تلك الحالة اما يعذبهم واما يتوب عليهم و
قريب منها غيرها انتهى كلامه رفع مقامه اقول قد عرفت وجه تقييد
اطلاق كفر الشاك بمن لم يقر بما يعتبر في الاسلام بالمعنى الاعم فمن
اقر فهو مسلم ولو لم يعرف بقلبه او واسطة يحمل فرض اعتبار احتمال الاعتقاد
على طبق الاقرار ومعلومية كونه شاكا كفره في المقام على ما ستعرفه ثم
ان ظاهر لفظ من شك في الله ثم ولفظ فشك في رسول الله في رواية
محمد بن مسلم ان السؤال عن حكم من كان مسلما عارفا مقرا ثم عرض له الشك
ونحوهما لان ظاهر من شك هو من حدث له الشك فهو بصدد ان
الشك بما هو مع احراز سائر شرائط الاسلام هل يوجب الكفر ام لا
فلا يدل على اسلام غير الجاحد مطلقا حتى يوجب الاشكال بهذه الرواية
على ما ذكر لهو اقتصر في المضمون لسائر الاخبار المعتبرة في الاسلام
مجرد الاقرار واما الرواية الثانية فقد مر غير مرة انها مجملة على فرض
عدم الاجمال والدلالة على ان مجرد عدم الجحود في جميع اصول العقائد
كاف في عدم الكفر وان الجحود انما يوجب الكفر فغير الجاحد غير كافر
سواء اقر بما يعتبر في الاسلام ام لا فلا بد من تقييده بما مر من الاخبار

الدال على اعتبار الاقرار في الاسلام وبما يدل على اعتبار احتمال الاعتقاد على طبق الاقرار على فرض وجود مثل هذا الدليل مضافا الى انها لا تدل على اسلام غير الجاحد الا على فرض ثبوت انحصار المكلف في المسلم والكافر وقد عرفت ثبوت الواسطة وبطلان الحصر واما الرواية الثالثة فقد صرح فيها بانهم دخلوا في الاسلام فوحدوا الله وتركوا الشرك ولم يعرفوا الايمان بقلوبهم فيكونوا مؤمنين ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فتدل على ان المقر الغير العارف غير كافر لان رتب فيها عدم الكفر على عدم الجحود المقرون بالاقرار لا على مطلق عدم الجحود فلا تدل على ان الشاك الغير الجاحد سواء اقر ام لا ليس بكافر كما هو المدعى على ما استدل بها مشايخنا عن بعض مضافا الى انها تدل على انهم لو كانوا على الجحود لكانوا كافرين ولا تدل على اشتراط الكفر بالجحود ولعل كونهم كافرين على فرض بقائهم على الجحود بملاحظة انه احد الافراد لا انه منحصر في ذلك فلا تنفي ثبوت فرد اخر له وهو غير المقر وذلك لانها ليست في مقام بيان شرائط شيء من الاسلام والكفر بل انما هي لبيان المراد من المرجئين لامر الله وايضا تدل على ان الاسلام يحصل بمجرد الاقرار وان لم يعرف بقلبه حيث قال دخلوا في الاسلام الخ فهي ايضا من جملة الادلة على كفاية مجرد الاقرار في الاسلام وعدم اعتبار المعرفة ولا احتمال الاعتقاد على طبق الاقرار للتصريح بعدم المعرفة واعترف شيخنا الاستاد ره ايضا بان الظاهر منها ان المقر لما هو الشاك بالظاهر الغير المظهر للشك غير كافر لكنه انما يتم في غير الثانية كما لا يخفى الا ان يريد بظهورها شمول

اطلاقها له وهو الاظهر فلا يتم الا في الثانية هذا كله في بيان مقدار دلالة هذه الاخبار مع ان المفروض في المقام هو خصوص المقر المعلوم انه شاك ووجه الاشكال فيه فرض ثبوتنا اعتبار احتمال الاعتقاد على طبق الاقرار في الاسلام وقد فرض انتفاؤه هذا الاحتمال والعلم بكونه شاكا فلاجل انتفاء هذا الاحتمال لا يمكن الحكم بالاسلام ولاجل تقييد الكفر بالجحود في الاخبار المذكورة لا يمكن الحكم بكفره ولا يخفى عليك انه انما يشكل الامر على فرض ثبوت انحصار المكلف في المسلم والكافر وقد مر انه ثبوت الواسطة وعدم دليل تام في اثبات الحصر وقد مر انه ايضا ان مقتضى الاخبار المستفيضة الواردة في الفرق بين الاسلام والايمان ان بمجرد الاقرار ينتفي احكام الكفر من وجوب القتل وعدم جواز المناكحة والتوارث كما ان مقتضى اخبار تقييد الكفر الشاك بالجحود ايضا ذلك فمقتضى هذين الصنفين من الدليل ان محل الكلام ليس بكافر ومقتضى الصنف المفروض الثبوت وان لم نجده وهو الدال على اعتبار احتمال الاعتقاد على طبق الاقرار في الاسلام انه ليس بمسلم فنقول بمقتضى الجميع ونحكم بانه ليس بكافر ولا بمسلم بل هو ايضا من الوسائط فلا يترتب عليه شيء من الاحكام الخاصة بشيء منهما فيكون من حقن الدم وجواز المناكحة والتوارث من الاحكام المشتركة بين هذا النوع من الواسطة وبين المسلم والله العالم بقي الكلام فيما نقله شيخنا الاستاد ره من كلام السيد الصدر الشارح للوافية في اقسام المقلد في اصول الدين على القول بجواز التقليد واقسامه على عدم جوازه ولا يهمنا نقل كلامه بطوله لانه مذكور في رسائل شيخنا الاستاد ره من اراده فليراجع اليه

ثم ينبغي التنبيه على بعض ما فيه وهو امور منها انه قد تقدم ان محل النزاع في جواز التقليد في اصول الدين انما هو التقليد في الحق واعترف به شيخنا الاستاد ره فعلى هذا التقرير كلام السيد المذكور ره في اقسام المقلد على القول بجواز التقليد لا موقع له اذ على هذا يسقط اقسام التقليد في الباطل من البين ويبقى اقسام التقليد في الحق فان قلد فيما يقتضي الايمان فان حصل له من الجزم بالامور المعتبرة في الايمان وجب الحكم بايمانه لما عرفت وان لم يحصل الجزم بها ولكنه تدين بها ظاهرا فينبغي الحكم بايمانه ايضا بمقتضى الحكم بجواز التقليد لان مقتضاه عدم اعتبار الجزم في اصول الدين فلا معنى للحكم بجواز التقليد في الامور المعتبرة في الايمان الا انه ان قلد فيها كان مؤمنا وان قلد فيما يقتضي الاسلام وجب الحكم بالاسلام سواء جزم به ام لا لما عرفت بعينه فقوله ره في القسم الثاني الذي هو المقلد في الحق ظاهرا ان الظاهر اجراء حكم المسلم عليه في الظاهر فيه ما لا يخفى ومنها انه على فرض تسليم ان محل النزاع اعم من التقليد في الباطل يسقط قسمان من التقليد في الباطل من البين لان معنى جواز التقليد انه لا يجب عليه النظر والاستدلال بل يتخير بين التقليد وبين الاستدلال ثم كيف يصدق على من بنى على التقليد مع تمكنه من تحصيل العلم بالاستدلال اسم العناد فيسقط القسمان الاخيران وعلى فرض عدم سقوطهما لا وجه لاطلاق الحكم بكفرهما بل لا بد من التفصيل كالثالث والرابع بانه يحكم بكفرهما ان اعتقدا ما يوجبه وبالاسلام ان لم يكونا كذلك وايضا بعد تسليم جواز التقليد في الباطل لا وجه للحكم بالكفر في شيء من الصور اذ لا تعقل

ترخيص في التقليد في الباطل ثم مؤاخذته على ما اداه اليه بل لا بد من الحكم بايمانه او اسلامه في القسمين الاولين وكونه واسطة ومعذورا في البواقي ومنها ان اقسام المقلد على القول بعدم الجواز على ما ذكره تزيد على اربعة عشر لانه الحق قوله وعلى التقادير كلها صارت ستة ثم بعد قوله دل عقله على الوجوب وبين له غيره بتقسيمها الى باعتبار دلالة العقل وبيان الغير له صارت الاقسام اثنى عشر ستة لدلالة العقل وستة لبيان الغير ثم انه لما قسم اقسام دلالة العقل على قسمين احدهما مع الاصرار ثانيهما مع الرجوع وعدم حصول كمال الاستدلال صارت اثنى عشر فتصير جميع الاقسام ح بانضمام ستة بيان الغير له ثمانية عشر ثم قوله اخيرا اولا ان كان عطفا على قوله دل عقله على الوجوب او بين له غيره صارت الاقسام مع السابقة اربعة وعشرين لان الستة الحاصلة اولا الحاصل واحد منها ثلثة اقسام قسم دل فيه عقله على وجوب النظر وقسم بين له غيره وجوب النظر وقسم لم يدل عقله ولا بين غيره فبهذا التقسيم تصير الستة الحاصلة اولا ثمانية عشر وقد عرفت ان ستة دلالة العقل صارت باعتبار الاصرار والرجوع اثنى عشر فهذا ما قلنا انها اربعة وعشرون بل لو كان التقسيم الى الاصرار والرجوع لكل من دلالة العقل وبيان الغير وكان افراد الدلالة بالذكر من باب المثال صارت الاقسام ثلثين وان كان عطفا على قوله رجع بقيت الاقسام الثمانية عشر المذكورة اولا قبل قوله ثم قوله الخ على حالها ولكن تصير ستة الرجوع اثنى عشر فترتقي ايضا الى اربعة وعشرين وان اراد بقوله دل عقله على الوجوب او بين له غيره شيئا واحدا ولم يجعل دلالة

العقل وبيان العنز بشيئين متغايرين تحقيق ح ان يكون قوله دلا عطفا على
قوله دل كما لا يخفى ثم هذا التقسيم يصير السته الحاصلة اولا اثنى عشر ثم لما
قسم سته دالة العقل الى الاصرار والرجوع صارت جميع الاقسام ثمانية عشر
وان قلنا في هذا الفرض ان قوله دلا عطف على رجع وقلنا ان كلمة
اولا اخرى محذوفة بعد قوله دل عليه عقله الخ صارت الاقسام اجمالا اربعة
وعشرين وكيف كان فلم افهم توجيه كون الاقسام اربعة عشر ولم ار من
فهمه ايضا من فضلاء العصر ومنها ان قوله اولا في اخر كلا مران كان عطفا
على قوله دل قوله كما هو الظاهر من سنة قوله في القسم السادس مع علمه
بوجوب الرجوع كان لازمه ان يكون السنة الحاصلة اولا اعم من الملتفت
وغير الملتفت والحال انه لا يتصور العناد في غير الملتفت ومنها انه لو كان
مراده بالعناد العناد من حيث تقليده في الباطل فالمفروض انه لا يعرف الحق
ولا الباطل فكيف يتصور ان يكون تقليده في الباطل عنادا وان كان المراد
العناد في اصل التقليد بان يكون عالما بعدم جواز التقليد ومع ذلك
يقلد عنادا فتعبيره ح لا وجه لتخصيص العناد بالباطل بل يمكن فرضه في الحق
ايضا ومنها انه لابد من تقسيم اخر في كل من اقسام التقليد على القول بالجواز
وعلى القول بعدمه وهو انه اما ان يعتبر ما يعتبر في الايمان بالمعنى الاخص او
في الاسلام بالمعنى الاعم اولا وذلك لان تقليد المقلد قائم مقام النظر و
الاستدلال فكما ان العلم الحاصل بالنظر والاستدلال ينقسم الى المعتبر وغيره فكذا المقلد
وكما ان الاقرار بما هو مناط الايمان مع المعرفة يوجب الحكم بالايمان فكذا
مع التقليد وان قلنا بجوازه لما عرفت وعلى القول بعدم جوازه يجب الحكم

باسلامه على ما دل عليه الاخبار المذكورة سابقا من عدم اعتبار المعرفة في الاسلام
ومن تعليق حكم الاقرار بما هو مناط الاسلام مع التقليد سواء قلنا بجوازه ام لا
لان مناط الاسلام كما عرفت هو مجرد الاقرار فاذا حكمنا باسلامه بمجرد الاقرار ولو
لم يعلم فمع التقليد بطريق اولى وكما ان المعرفة مع عدم الاقرار اصلا توجب
الحكم بكفره فكذا التقليد بطريق اولى سواء قلنا بجوازه ام لا ومنها ان حكمه بالايمان
في الاقسام الثلثة الاول من اقسام المقلد على القول بعدم جواز التقليد
ووجوب المعرفة بالنظر لا يتم على قول المشهور من انه لو لم يعرف بالنظر كان
خارجا عن ربقة الاسلام نعم يتم على مذهب الشيخ ره من وجوب النظر مستقلا
والعفو مع تركه ولكن ظاهره البناء على مذهب المشهور كما اعترف به شيخنا
الاستاد ره ومنها ان حكمه في القسم الثالث بالايمان مع فرض كونه مقصرا
يستلزم حكمه به في الرابع مع فرض عدم الاصرار فيه بطريق اولى ومع انه حكم فيه
بالاسلام ظاهرا الى غير ذلك مما يطول الكلام بذكره وقد عرفت التحقيق
في جميع الاقسام بحيث الكلام فيما نسب الى الشيخ ره في العدة من القول بوجوب النظر
مستقلا مع العفو قال ره في محكي كلامه في باب التقليد بعد ذكر استمرار السيرة
على التقليد في الفروع انه لا يجوز التقليد في الاصول لانه خلاف في انه يجب على المكلف
معرفة الصلوة واعدادها واذا كان لا يتم ذلك الا بعد معرفة الله ومعرفة
عدله ومعرفة النبوة وجب ان لا يصح التقليد في ذلك ثم اعترض بان السيرة كما جرت
على تقرير المقلدين في الفروع كذلك جرت على تقرير المقلدين في الاصول وعدم
الانكار عليهم فاجاب بان على بطلان التقليد في الاصول ادلة عقلية وشرعية
من كتاب وسنة وغير ذلك وهذا كاف في النكير ثم قال على ان المقلد للحق في

اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا
ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لاني لم اجد احدا من الطائفة ولا من
الائمة عليهم السلام قطع موالاة من يسمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان
لم يستند ذلك الى حجة عقل او شرع ثم اعترض على ذلك بان ذلك لا يجوز
لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يؤمن ان يكون جهلا واجاب بمنع ذلك لان هذا المقلد
لا يمكنه ان يعلم سقوط العقاب عنه فكيف يكون اسقاط العقاب مغريا وانما يعلم
ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم وان
العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولا يسوغ ذلك لهم الا بعد العلم
بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجه من باب الاغراء وهذا القدر كاف في
هذا الباب انتهى واقوى مما ذكرنا انه لا يجوز التقليد في الاصول اذا كان
للمقلد طريق الى العلم به اما على جملة او على تفصيل ومن ليس له قدرة على ذلك
اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة بحال انتهى و
ذكر عند الاحتجاج على حجية اخبار الآحاد ما هو قريب من ذلك قال واما ما
يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان
مخطئا معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه
انتهى كلامه رفع مقامه اقول ظاهر كلامه حيث استدل على منع التقليد بتوقف
معرفة الصلوة واعدادها على معرفة اصول الدين ان الكلام في التقليد الغير
المفيد للجزم وان التقليد ليس من شأنه افادة الجزم ويحتمل ان يكون
كلامه في مطلق التقليد مع تسليم انه قد يفيد الجزم ولكنه يقول بعدم اعتبار
الجزم الحاصل من التقليد كما تقدم انه ظاهر الاكثر بل صريح جماعة مثل

العلامة والشهيد الاول والمحقق الثاني حيث ادعوا الاجماع على وجوب
معرفة اصول الدين بالدليل لا بالتقليد فانه صريح في ان المعرفة الحاصلة
بالتقليد غير كافية واصرح من ذلك كلام المحقق في المعارج حيث
استدل على بطلان التقليد بانه جزم في غير محله ولا ريب في ظهور كلام هؤلاء
في ان المعرفة الحاصلة بالدليل لها موضوعية في مسائل اصول الدين فليس
المطلوب فيها مجرد الوصول الى الواقع كيفما اتفق فيحتمل ان يكون مذهب
الشيخ ره ايضا كذلك وانما الفرق بينه وبينهم انهم يقولون باشتراط الاسلام
بالنظر وهو يقول بوجوبه مستقلا ثم لا يخفى انه قد ادعى ثبات جواز التقليد
في الفروع ومنعه في الاصول في مقام الفتوى واستنباط الحكم الشرعي
ذلك في حق نفسه وليس بصدد ان العامي المقلد ملتفت الى حكمه كذا و
ان الادلة العقلية والنقلية موجودة عنده فاستدل على ذلك بالسيرة على
التقرير في الفروع وبتوقف معرفة الصلوة على معرفة اصول الدين
في الاصول ولما استدل على الجواز في الفروع بالسيرة توجه الاعتراض
~~بوجود مثلها في الاصول ولما استدل على الجواز في الفروع بالسيرة توجه~~
~~الاعتراض بوجود مثلها في الاصول ايضا~~ فيدل على الجواز فيها ايضا فلم
لا تقول به فيها ايضا كما قلت في الفروع فاجاب بان ذلك حيث لولا
الادلة العقلية والنقلية على بطلان التقليد في الاصول ولا يخفى ان مراده
ثبوت الادلة العقلية والنقلية على ذلك عند نفسه لا عند المقلد ومراده
بقوله وهذا كاف في النكير ان هذا كاف في الانكار علينا في الافتاء
بجواز التقليد وفي كونه دليلا على عدم الجواز فلهذا لا نقول به لا ان

هذا كاف في الانكار على المقلد لان المقلد لا يعرف الادلة العقلية والنقلية
حتى تكون نكيرا في حقه مضافا الى ما عرفت من ان كلامه في مقام بيان
فتواه بجواز التقليد وعدمه فلا بد ان يكون المراد بالدليل ايضا ما هو دليل
له على مدعاه وايضا لو كان مراده وجود الادلة العقلية والنقلية عند المقلد
لم يكن موقع للاعتراض بعدم الاستدلال على العفو بعدم قطع الموالاة الخ
بان ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يؤمن ان يكون جهلا لان المقصود
من الاعتراض ان التقرير وعدم قطع الموالاة يوجب اغراء المقلد بالجهل لانه
يوجب ان يلتبس عليه الامر ويعتقد جواز التقليد وعدم وجوب النظر فكيف
يتوجه هذا الاعتراض لو كان مقصوده ثبوت بطلان التقليد بالادلة
عند المقلد وكان الجواب ح بان يقول ان المفروض ثبوت الادلة عنده
اسهل واوضح من الجواب الذي ذكره وايضا مفروغ عنه عنده ان مذهب
العلماء وجوب النظر ~~تحصيلا للمعرفة بحكم عقله بالوجوب لاحتمال العقاب~~ لو
قلد ولم ينظر الخ وحرمة التقليد كما يشهد به قوله ولا يسوغ ذلك لهم الخ اذ لا
وجه لعدم الجواز الا علمهم بحرمة التقليد كما يشهد به ايضا اما قد عرفت سابقا
ان جماعة من الاساطين ادعوا الاجماع على وجوب معرفة اصول الدين
بالدليل لا بالتقليد وان لم يعرفها كذلك خارج عن الاسلام وايضا
وايضا لم يلتفت الى وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع وجود الادلة
ولذا قال في اثناء الجواب عن الاعتراض الثاني ولا يسوغ لهم الخ
فيما ذكرنا ظهر ما في قول شيخنا الاستاذ بعد الغض عن احتمال كون
عدم قطع الموالاة من باب الحمل على الجزم الخ انه لا يدل على العفو بل

على

على كفاية التقليد اذ قد عرفت قيام الادلة العقلية والنقلية على عدم
جواز التقليد وان مذهبهم ايضا عدم جواز التقليد والمفروض انه غض
عن الاحتمال المذكور فتعين ح ان يكون عدم قطع الموالاة لاجل كون ترك
النظر معفوا عنه اذ بعد ثبوت وجوب النظر وعلمهم بكونه تاركا له ومقلدا لا وجه
لعدم قطع الموالاة الا العفو كما انه ظهر بما ذكرنا ايضا ما في قوله ان وجود
الادلة لا يكفي في اثبات النكير من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الخ
بل الظاهر انه فرض المقلد شاكا في وجوب النظر محتملا له بحيث يحكم عقله
بالوجوب لاحتمال العقاب لو قلد ولم ينظر اذ لو فرض غافلا بوجوب النظر لم
يكن التقرير اغراء بالجهل ولو فرض غافلا لم يحتمل العقاب حتى يكون التقرير
سببا للعلم بسقوط العقاب ولذا قال في مقام الجواب عن الاعتراض
المذكور يمنع ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم سقوط العقاب عنه بتسليم
الاعتقاد الخ ثم انه مع فرض المقلد شاكا او مطلقا كما عرفت فرض
ان العلماء او الائمة عليهم السلم كانوا عالمين بشكهم وبتقليدهم فلذا
استدل بعدم قطع الموالاة عنهم على العفو وليس كلامه في المقلد المجهول الحال
عندهم بل يحتمل كما ذكرنا ان التقليد عنده ليس من شانه افادة العلم كما هو
ظاهر اطلاق قوله وجب ان لا يصح التقليد في ذلك اذ لو كان نسيم
التقليد بغير المعرفة لوجب ان يقيده بقوله لا يصح التقليد الغير المفيد
للمعرفة بل قد عرفت انه يحتمل ان يكون مطلق التقليد حراما عندهم لما عرفت
من تصريح العلامة والشهيد والمحققين ره فلا يلزم فرض المقلد في كلامه
غير جازم فعلى هذا لا يرد عليه ما اورده عليه شيخنا الاستاذ من امكان كون

ذلك من باب الحمل على الجزم بعقائدهم لعدم العلم بحالهم فضلا عن حاصل كلامه
انه يثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية وجوب النظر وبطلان التقليد
كذا عند العلماء كما عرفت ومع ذلك ان العلماء والائمة عليهم السلم لم يقطعوا
موالاتهم عن المقلد مع فرض كونه شاكا وعلمهم بذلك او مطلقا على ما عرفت
مع ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب بالضرورة ومع ذلك
قرروهم على ما هم عليه من التقليد وترك النظر من غير مانع من الردع
فيتعين ان يكون التقليد وترك النظر محرما معفوا عنه فلا يرد عليه
شيء مما اورده عليه شيخنا الاستاذ فالتحقيق في الجواب ان يقال اولا
انه لعله لم يثبت عند العلماء بالادلة وجوب النظر وحرمة التقليد والادلة
التي يدعيها اصوره لعلها قاصرة عندهم عن افادة ذلك وكذا الائمة
عليهم السلم لعلهم كانوا يجوزون التقليد فلذا لم يقطعوا موالاتهم عنهم لا
للعفو عن الحرام ولكن يضعفه ما مر من جماعة من الاساطين نقل الاجماع
على وجوب معرفة الاصول بالدليل وان من لم يعرفها كذلك خارج عن
الاسلام وكذلك خبير بان مقتضى الاجماع المذكور كفر المقلد ولا معنى
للعفو عن الكفر وثانيا انه لم يثبت عندنا ان المقلدين كانوا شاكين فلعلهم
كانوا جازمين لان غالب العوام يحصل لهم الجزم من قول ابائهم وامهاتهم
فضلا عن علمائهم وقد عرفت كفاية الجزم الحاصل من التقليد في تحقق
الايمان فلعل مذهبهم ايضا كذلك وثالثا انهم لعلهم كانوا مجهولي الحال
عندهم فحملوا امرهم على الجزم والحاصل ان حالهم مع المقلدين كحالنا معهم
فكما ان كثيرا منهم ممن نقطع بجزمهم وكثير منهم مجهول الحال فكذا هؤلاء ولعل

انك

انك عرفت كفاية الاقرار في حصول الاسلام وان ارباب المقلدين مقرون
بما يعتبر في الايمان فضلا عما يعتبر في الاسلام فكانوا عندهم مسلمين يجوز
المعاشرة معهم وعدم قطع الموالاة لعله كان لاجل ان القطع يستلزم العسر
والحرج لغلبة الابتلاء بمعاشرتهم كعدم قطع موالاة الشيعة مع اهل
السنة في البلاد التي يجتمعون معهم فيها ويخالطونهم ويعاملون معهم
بانواع المعاملات ويعاشرونهم ليلا ونهارا ان لا يقال ان المقلد الغير الجازم
الملتفت الى وجوب النظر المحتمل اياه المتمكن من تحصيل المعرفة المصر
على التقليد فاسق مؤاخذ على تركه للمعرفة الجزمية بعقائده وغير مؤمن
فان اقر بما يعتبر في الاسلام فهو مسلم والا فكافر لما مر غير مرة واما
الغير الملتفت الى ذلك الملتفت العاجز عن تحصيل المعرفة فهو داخل
في الوسائط كما مر ايضا غير مرة واما الجازم المقر بما يعتبر في الايمان
فهو مؤمن ولا يجب عليه النظر والاستدلال لما عرفت ايضا مرارا ولكن
صريح كلام من ذكرنا من الاساطين انه كافر وادعوا عليه الاجماع فان
كان الاجماع ثابتا كان لازمه كفر المقلد مطلقا ولكن لا بد من تقييده
بغير المقر بما يعتبر في الاسلام وكيف كان فلا يكن تقريره دليلا على العفو
بل لا بد ان يكون لمانع من الردع من الحرج ونحوه اذ لا يمكن ان يقال انه
كفر معفو عنه والله العالم ولقد طال الكلام في هذا المبحث ولعمري
انه ليس بمقصودي في جميع المباحث الا غاية الاختصار لكني لا اقدر
على ان اذكر كلاما واتجاوز عنه تصديقا بلا تصور او نقلا بل المقصود
فهم كلمات العلماء في المباحث وسداد الادلة واسأل الله

التوفيق لسلوك سبل الصواب في جميع الابواب لامر الشارع انه اذا بنينا
على عدم حجية ظن كالقياس مثلا او على عدم حجية مطلق الظن فهل يترتب
عليه سائر الاثار غير الحجية بالاستقلال مثل كونه جابرا لضعف سند او
لقصور دلالة او كونه موهنا لحجة او كونه مرجحا لاحد المتعارضين على
الاخر قال شيخنا الاستاذ قده ومجمل القول فيه انه كما ان الاصل في الظن عدم
الحجية كذلك الاصل فيه عدم ترتب الاثار الاخر فيه عدم حجية الظن اقول
ان كان مراده قده باصالة عدم حجية الظن ما قرره قده في صدر المقصد
من اصالة حرمة العمل بالظن الثابتة بالادلة الاربعة فلا ريب في عدم
تمشيته في جميع الاثار المذكورة كما سيتضح انشاء الله وان كان مراده قده بها
انه كما انه اذا شك في حجية شيء لمجرد الشك فيها كاف في حكم العقل بعدم
الحجية لان الحجية امر محتاج ثبوته الى الدليل ولا يحتاج في الحكم بعدمها
الى الاستصحاب فكذلك اذا شك في سائر الاثار وذلك مثل حكمه بالاشتغال
والبرائة في موارد هما حيث ان الشك في الفراغ يكفي في الحكم بوجوب
الاتيان والشك في التكليف كاف في الحكم بالبرائة ولا يحتاج في شيء منهما
ايضا الى الاستصحاب وكذا ان كان مراده بها الاستصحاب وان ذكر قده
هناك انه لا يحتاج فيه الى الاستصحاب لان حرمة العمل تترتب على
نفس الشك في الحجية ولا يحتاج الى احراز عدم الحجية ولكنا بينا هناك
ان عدم الاحتياج لا يوجب نفي الاصل على انه ربما يحتاج اليه لترتب
بعض الثمرات عليه ولو في مقام النذر وشبهه فراجع ثم قد حررنا
فيما بيننا في بحث التعادل والتراجيح مما لا مزيد عليه انه ليس لنا قسمان

من الظن احدهما ما كان عدم اعتباره من جهة ورود النهي عنه بالخصوص
ثانيهما ما كان عدم اعتباره من جهة دخوله تحت الاصل بل الدليل
الدال على حرمة القياس بعينه دال على حرمة مطلق الظن ولسان النهي
فيهما واحد فلا بد ان يكون حكمهما ايضا كذلك فعلى هذا كل ما سنسمع لسانه
في المقامات الثلاثة من الفرق مبني على ما اخترناه سابقا تبعا لمشايخنا
قدس اسرارهم والتحقيق في الجميع ان حكم مطلق الظن حكم القياس
واما تفصيل الكلام في ذلك فيقع في مقامات ثلاثة الاول الجبر بالظن
الغير المعتبر فنقول عدم اعتباره اما ان يكون من جهة ورود النهي عنه
بالخصوص كالقياس ونحوه واما من جهة دخوله تحت عمومات حرمة
العمل بالظن اما الاول فلا ينبغي الريب في عدم افادته الجبر لا
سندا ولا دلالة لعموم ما دل على عدم جواز الاعتناء به واستعماله
في الدين وان الامحال له في دين الله فانه يشمل جميع انحاء دخله في
الدين على ان الجابر في الحقيقة جزء الدليل لان الدليل مجموع الجابر
والمجبور به كما ان دليلية الدليل تحتاج الى الدليل فكذا الجابرية واما
الثاني فالاصل فيه وان كان كذلك ايضا الا ان تحقيق الحق فيه يحتاج
الى نوع بسط في الكلام فنقول ان الجبر يلاحظ تارة بالنسبة الى
السند واخرى بالنسبة الى الدلالة اما بالنسبة الى السند فيختلف
باختلاف المذاهب في حجية الاخبار لان منهم من يعتبر في حجيتها كون
جميع سلسلة السند عدولا ومنهم من يكتفي فيها بمجرد التحرز عن الكذب
ومنهم من يعتبر الظن بالصدور ومنهم من يعتبر الاطمينان به اما الاول فلا ريب

في عدم صلاحيته للجبر اذ العبرة انما هي بالعدالة ولا ريب في عدم مدخلية
الامارات المفيدة للظن في ذلك اصلا فلو كانت السلسلة غير عدول
او مجهولة الحال لا يوجب الظن المفروض صيرورتهما عدولا كما انه لا ريب
في صلاحيته له على باقي الاقوال اذ يمكن احراز التحرز عن الكذب او
الظن او الاطمينان بالظن فيحصل به موضوع الحجة ولو لم يكن هو بنفسه
حجة الا ان يقال ان موضوع اعتبار الظن بالصدور او الاطمينان
في حجية الخبر يعتبر ان يكون الخبر بنفسه مفيدا له لا ان يكون مظنون الصدور
مثلا ولو حصل الظن بصدوره من الخارج فلا بد من ملاحظة دليل
اعتبار المجبور فيتبع مقدار دلالته واما بالنسبة الى الدلالة فالتحقيق
انه لا يحصل جبرها بالظن الغير المعتبر لان المعتبر في باب الدلالة هو
الظهور النوعي العرفي المستند الى الوضع او القرائن الحالية او المقالية
الدالة على ارادة المعنى من اللفظ لا مجرد الظن بمطابقته للواقع
ولو من الامور الخارجية عن اللفظ الغير المرتبطة به اصلا فالكلام ان
كان ظاهرا بحسب متفاهم العرف في معنى بنفسه او بالقرائن الداخلة
فهو والا بان كان مجملا او كان دلالته في الاصل ضعيفة كدلالة
الكلام بمفهوم الوصف فلا يجدي الظن بمراد الشارع من ذلك
الكلام الحاصل من امارة خارجية غير معتبرة بالفرض اذ لا تعويل
على ذلك الظن لعدم مدخلية للكلام بل ربما لا يحصل الظن من
الامارة الخارجية بمراد الشارع من هذا الكلام غاية افادته الظن بالحكم
الواقعي ولا ملازمة بينه وبين ارادته من هذا الكلام فلعله لم يرد بذلك الكلام م

نعم قد يعلم من الخارج انه اراد بهذا الكلام الحكم الواقعي ونظن من الخارج بالظن م
ايضا ان الحكم الواقعي كذا فيستلزم الظن بمراد الشارع من هذا الكلام لكن
هذا من باب الاتفاق كما قال شيخنا الاستاذ قده وهو يوهم في بادي الراي
انه التزام باعتبار هذا النوع من الظن بالمراد ولكن التامل فيما بعد
وهو قوله قده فلا يجدي الظن بمراد الشارع الخ يوجب القطع بعدم ارادته
ذلك بل مراده ان استلزام الظن بالحكم الفرعي للظن بالمراد من باب
الاتفاق بل لنا ان نقول لا عبرة بالظن الخارجي ولو على القول باعتبار
مطلق الظن لان غاية ما في الباب ان ذلك الظن ح حجة مستقلة في
اثبات الحكم الفرعي لا انه يوجب الظن بارادته من اللفظ فلا يكون اثبات
الحكم ح اثباتا له بالظن الخارجي المستلزم من قبيل ما لا يكون فيه لفظ اصلا
والحاصل ان القائل باعتبار الظن المطلق ايضا يعتبر في الظهور اللفظي
استناده الى نفس اللفظ او القرائن الداخلية دون الامور الخارجية
ولكن قول شيخنا الاستاذ قده من امارة خارجية غير معتبرة بالفرض
يوهم اعتبار الظن بالمراد الحاصل من امارة خارجية غير معتبرة لو كانت معتبرة
على الاطلاق ليس بصحيح لشمول الظن المطلق على فرض اعتباره وقد عرفت
ما فيه نعم يصح ذلك في كلام اخر لهذا المتكلم او هو بمنزلته لانه يصير لمن م
قرينة على المراد من كلامه الاخر وكذا لو حصل الظن بالمراد من هذا
الكلام من الظن المعتبر الخارجي لان الظن بالمراد ح بمنزلة العلم بالمراد
ولكنه لا يوجب انعقاد الظهور للفظ اذا كان مجملا بل هو نظير ما اذا
علم من الخارج المراد من اللفظ المجمل فالعمل في الحقيقة ايضا بذلك الظن

مستقلا ومما ذكرنا ظهران ما اشتهر من ان ضعف الدلالة منجبر بعمل الاصحاب او
فهمهم لا وجه له والفرق بينهما ان فهم الاصحاب كاشف ظني عن قرينة
على المراد بخلاف عملهم فان غايته الكشف عن الحكم الواقعي الذي
قد عرفت انه لا يستلزم الظن بالظن بارادته من ذلك اللفظ نعم لو كشف
فهم الاصحاب كشفا قطعيا عن قرينة على المراد حصل الجبر به فان قلت
هذا مناف لما هو المعروف بينهم من انه لا يجوز العمل بكثير من القواعد الفقهية
مثل قاعدة الغرر والضرر والحرج والوفاء بالعقود وجواز الصلح والقرعة
ونحوها من غير عمل الاصحاب او عدم اعراضهم عنها بالمرة بل عملها عادة من
اساطينهم والا لا يجوز العمل بها وهل هذا الا الجبر بالشهرة ونحوها
قلت انه لا دخل لذلك في الجبر لان الجابر ما يتم به المقتضي وهو جزء الدليل
كما اشرنا اليه بخلاف عمل الاصحاب فما نحن فيه فان ذلك فانه لاحراز عدم
المانع توضيح ذلك ان العمل بكل عام مشروط بالفحص عن المخصص
كما حقق في محله ولكن لهذه العمومات خصوصية توجب اعتبار عمل الاصحاب
او عدم اعراضهم عنها بالمرة وهي انه قد ورد عليها تخصيصات كثيرة
ليست مثل الاجماع فالفحص عن مخصصها لا يكفي فيه الفحص عنه في مظانه
من الكتاب والسنة اذ لعلها قد خصصت بالاجماع كما رايناه في كثير
من افرادها فلا بد في كل موضع يحتاج الى الاستدلال بها من الفحص في
مظان وجود المخصص ومنها كلمات العلماء لان المخصص لو كان هو الاجماع
كان مورده مخصصا لو كلمات العلماء فاذا فحصنا فيها ولم نجد الاجماع
على تخصيص مورد الحاجة بان عمل في مورد الحاجة جميعهم او جماعة معتد

بهم

بهم استكشفنا بذلك عن عدم تخصيصها بالمخصص اللبي فحصل ح باصالة
الحقيقة بقي الكلام في مستند المشهور في كون الشهرة في الفتوى جابرة
لضعف سند الخبر فان كان من جهة افادتها الظن بصدور الخبر فيصير الخبر
مظنون الصدور وكل خبر مظنون الصدور حجة عندهم ففيه اولا انه
قد لا يوجب الظن بصدوره بل يوجب الظن بمجرد صدور حكم من الشارع مطابق
لمضمون الخبر واما ان صدور هذا الخبر فلا فيحتمل ان يكون صادرا بطريق
آخر وثانيا على فرض التسليم انه ليس مذهب المشهور حجية كل خبر مظنون
الصدور لان المعروف من مذهبهم اعتبار الايمان في الراوي فخبر غير
الامامي ليس بمعتبر عندهم مع انه لا شك في افادة الموثق للظن بالصدور
فان قيل ان ذلك مخرج خبر غير الامامي بالدليل الخاص مثل منطوق
آية النبأ وقوله ع لا تاخذن معالم دينك من غير شيعتنا ونحو ذلك
قلنا ان كان الخارج بمثل ذلك خصوص الخبر الغير الامامي الذي لا
يظن بصدوره ولا يشمل الموثق لما عرفت من افادته ذلك وان كان
مطلق الخبر الغير الامامي ولو ظن بصدوره فهو كما يشمل الموثق كذلك
يشمل الخبر الغير الامامي المنجبر بالشهرة فيجب الحكم بخروجه ايضا مثل الموثق
وثالثا انه لو كان مذهبهم حجية كل خبر مظنون الصدور لزمهم الحكم بحجية
خبر الفاسق المتحرز عن الكذب والخبر الضعيف المعتضد بالاولوية
والاستقراء وسائر الامارات الظنية مع انهم لا يقولون بذلك
وان كان مستندهم في اعتبار الخبر بالشهرة قيام دليل خاص فنحن لما
لم نجده فلا بد من ذكره حتى ينظر فيه والحاصل ان الفرق بين ضعيف

المنجبر بالشهرة وبين الموثق والمنجبر بغيرها من الامارات بالحكم بحجية الاول دون
البواقي مع افادتها لمثل الظن الحاصل من الاول في غاية الاشكال خصوصا
مع عدم العلم باستناد المشهور الى ذلك الخبر وقد يدعى ان المنجبر بالشهرة من
الظنون الخاصة حيث ادعى الاجماع على حجيته ولم يثبت وقد يدعى دلالة
منطوق آية النبأ عليها لان التبين يعم الظني الحاصل من ذهاب المشهور
الى مضمون الخبر ولكنه بعيد اذ لو اريد دلالة الآية على كفاية مطلق
الظن حتى يكون مفادها حجية كل خبر يفيد مطلق الظن فهو في غاية
البعد لان المنهي عنه فيها ليس الا الخبر الغير الظني اذ لا يعمل عاقل
بالخبر المشكوك الصدق حتى يكون النهي متوجها اليه ويراد حملهم على
العمل بالخبر الظني ولو اريد الظن الاطمئناني فلا وجه كما عرفت عند الكلام
في دلالة آية النبأ على حجية خبر الواحد الا ان مقتضاها قبول الخبر المنجبر
بسائر الامارات اذا افاد الظن الاطمئناني وكذا قبول الخبر الموثق اذا
كان كذلك ولا يختص بالمنجبر بالشهرة وابعد من ذلك دعوى استفادة
حجيته من الاخبار الآمرة بالاخذ بما اشتهر بين الاصحاب من المتعارضين
فانه ترجيح على غيره في مقام التعارض يوجب حجيته في غير مقام التعارض بالاجماع
والاولوية بل استدل بعضهم بها على حجية نفس الشهرة وقد تقدم وجه
الاستدلال بها مع جوابه مستوفى عند الكلام على خروج الشهرة من اصالة
حرمة العمل بالظن فراجع المقام الثاني في كون الظن الغير المعتبر موهنا
لما هو حجة بنفسه والكلام هنا ايضا تارة في الظن الذي علم عدم حجيته
واخرى فيما لم يثبت اعتباره ولا عدمه وتفصيل الكلام في الاول لموقوف

على

على بيان وجوه كيفية حجية الاخبار واقوال العلماء فيها حتى يتبين
انه يحصل الوهن فيها بمجرد الظن مثل القياس ام لا فنقول قال بعضهم انها
حجة تعبدا وهو محكي عن الحشوية الذين انقادوا لكل خبر وقال بعضهم
وهو الاكثر انها من باب الظن النوعي المطلق وبعض اخر من باب الظن
النوعي المقيد بعدم الظن بالخلاف وبعض اخر من باب الظن الشخصي
وهذا على وجهين احدهما ان يكون اعتبار الظن الشخصي من باب الظن الخاص
ثانيهما ان يكون من باب الظن المطلق اذا عرفت هذا فنقول لا ريب في
عدم حصول الوهن على القولين الاولين ووجهه واضح لان القياس
اذا علم عدم جواز دخله في الدين اصلا فكيف يلزم الوهن من مجرد الظن
فيما كان اعتباره تعبدا او لاجل افادة نوعه الظن ولو لم يحصل فعلا
بل ولو ظن بخلافه وشرعيته عدم حصول الوهن في الظواهر ايضا بمجرد الظن
اذا كان اعتبارها على احد الوجهين واما على الاقوال الاخر ففي
حصول الوهن به وعدمه وجهان احدهما نعم لارتفاع قيد موضوع
الحجة على القول بالظن النوعي المقيد وارتفاع نفسه على القولين الاخيرين
كما في الرسائل للاستاذ طاب ثراه وهذا الحال ولكن التحقيق في الجميع ارتفاع القيد
لان الحجة هي الخبر المقيد بافادته الظن النوعي المقيد بعدم الظن
بالخلاف او بافادته الظن الشخصي ولا ريب ان اعتبار القيد ارتفع م
يوجب ارتفاع المقيد من حيث هو مقيد فالوهن في الجميع حقيقة
لارتفاع الموضوع وذلك لا يستلزم اعتبار القياس ولا ينافي
عدم اعتبار القياس ثانيهما لا للاستمرار وسيرة الاصحاب على

العمل بالاخبار المعتبرة عندهم في مقابل القياس ونحوه ولان مقتضى الاخبار الناهية
عن العمل بالقياس عدم جواز دخله في الدين اصلا وعدم جواز ترتيب الاثر عليه
اصلا الا من حيث تاثيره في كشف ما ليس بكاشف ولا في تقديم ما هو كاشف
بالذات نوعا او شخصا لولاه فحكمه حكم عدمه فكان مضمونه مشكوك لا
مظنون بل مقتضى تعليل النهي بغلبة مخالفته للواقع ان مضمونه كالموهوم
فكما لا ينجبر به ضعيف لا يضعف به قوي بل مقتضا على هذا ان يكون مخالفته
معاضدة لا موهنة لان مخالفة الفرع اقرب الى الواقع ومما ذكرنا يعلم حكم
الظواهر من باب الظن النوعي المقيد او الظن الشخصي فلا ريب في انتفاء موضوع
الحجة في صورة وجود القياس مثلا على خلافهما واما ادلة النهي عن العمل
بالقياس فليس مؤداها الا عدم جواز ترتيب آثار الواقع على مؤداه
على فرض كون النهي من باب الطريقية او ان العمل به مشتمل على المفسدة
الغالبة على مصلحة ادراك الواقع على فرض كون النهي من باب الموضوعية فلا
دلالة في تلك الادلة على عدم جواز ترتيب آثار وجود القياس بما هو
وجوده عليه ولا يمكن ارادة المعنيين معا لاستلزامه استعمال اللفظ في اكثر
من معنى لعدم قدر جامع بين هذين الانشائين فعلى هذا لا نعمل بالخبر
مثلا لانتفاء موضوع الحجة ولا بالقياس بمعنى انا لا نرتب آثار الواقع
على مؤداه واما ما هو من آثار نفس وجوده الخارجي لا مؤداه من منع
تحقق موضوع الحجة فلا دليل على منع ترتيبه بل لا بد من ترتيبه اصلا
كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر انه لا فرق في خصوص الوهن بين القياس وما ذكر
من الاقوال بين ان يكون اعتبار الخبر ونحوه بالشروط المذكورة من

على القول باعتبارهما من باب الظن النوعي ولكن الوجه الاول اقوى لانه اذا كان اعتبار الخبر او الظواهر

الشارع ويكون حصول الوهن فيهما بالظن على خلافهما بجعل الشارع
فيكون الوهن ح اثرا شرعيا للظن بالخلاف وبين ان يكون اعتبار
تلك الشروط من العرف ولكن الشارع امضى طريقة العرف ويكون
حصول الوهن ح اثرا عاديا توضيح ذلك انك عرفت ان النهي عن
القياس ليس معناه لا ترتب اثر وجود القياس عليه حتى يجب ان
يراد بالاثر الاثر الشرعي لانه الذي من شأن الشارع اثباته ونفيه
وتوجب الفرق بين اعتبار الخبر ونحوه بتلك الشروط من الشارع
وبين اعتبارها بها من باب امضاء طريقة العرف بان الوهن اثر
شرعي على الاول وعادي على الثاني فعلى الاول لا يحصل الوهن
بمخالفة القياس لان المفروض ان النهي عن ترتيب الاثر الشرعي على وجود
القياس ومنها الوهن فيبقى الخبر ونحوه بلا وهن وعلى الثاني يحصل
الوهن اذا كان بناء اهل العرف على عدم العمل بالخبر اذا كان في
مقابله قياس والمفروض امضاء الشارع لطريقتهم والمفروض ايضا
ان الوهن اثر عادي فلا يشمله النهي عن ترتيب الاثر على وجود القياس
بل معناه لا ترتب آثار الواقع على مؤداه او ان مؤداه مشتمل على المفسدة
وليس متعرضا لحال اثر وجوده بما هو اصلا وعلى فرض تسليم ان
معنى النهي لا ترتب آثار الوجود او ما هو اعم على فرض تصويب القدر الجامع
نقول ان الوهن ليس اثرا شرعيا حتى على القول بان الشارع جعل الخبر
حجة بالشروط المذكورة لان غاية الامر ان الشرط شرعي ولكن انتفاء
المشروط عند انتفاء الشرط عقلي فلا يشمله النهي عن ترتيب الاثر باعتراف

آثاره

ربما

فتامل جيدا واما ما ترى من استمرار السيرة على العمل بالاخبار في مقابل القياس ونحوه
فليس مبنيا على ذلك بل مبني على ان اعتبار الخبر عندهم اما من باب التعبد او
من باب الظن النوعي المطلق ولم يظهر ان يكون مذهب احد موافقا لواحد
من الوجوه الاخيرة ومع ذلك عمل به في مقابل القياس ونحوه فقد اتضح
مما ذكرناه عدم الحسن فيما جعله شيخنا الاستاد حسنا وهو الوجه
الثالث من الوجهين اللذين ذكرناهما في الاقوال الاخيرة ولا فيما جعله
احسن وهو الفرق بين النحوين المذكورين من اعتبار الخبر ونحوه كما اشرنا
اليه في ضمن التوضيح ولا يخفى انه لا منافاة فيما اخترناه من حصول الوهن
على هذه الاقوال مط للادلة الدالة على عدم جواز الاعتناء بالقياس في
الدين وانه لا مجال له فيه لان الخبر المقيد بالشروط المذكورة مع انتفاء
شرطه لا يثبت شيئا من الدين حتى يكون الوهن بالقياس اعتناء بالقياس
في الدين بل لو اغمضنا عما لا دليل فيه اصلا والمفروض انا لا نعمل بالقياس
ايضا في تلك الواقعة فاي اعتناء وقع به في الدين بل التحقيق ان اطلاق
الموهن على القياس على الاقوال المذكورة مجاز لان حقيقته ان يكون
للموهن بالفتح قوة في حد ذاته ومقتضى للعمل به واعتباره ويحصل الوهن
فيه وترك العمل به لاجل الموهن بالكسر لما عرفت في عنوان المبحث من ان
الظن الغير المعتبر هل يترتب عليه وهن حجة فلا بد ان يكون الموهون حجة
يعني تاما في شرائط حجيته ويراد وهنه بالظن الغير المعتبر والمفروض ان
قوته واعتباره مقيدة بقيد منتف في اول زمان وجوده فليس للقياس
اثر الوهن ايضا حتى يجب التعرض لحاله في الاصول والبحث والتفتيش

عن وجوده في كل مورد من موارد الفقه لان الفحص عن الموهن كالفحص عن
المعارض واجب وقد ذكر اصحابنا في الاصول والفروع فتتبع مضافا
الى ان هذه الاقوال ضعيفة بل مذهب المشهور هو الظن النوعي المطلق
او التعبد على الظن لعدم الدليل على اعتبار القيود المذكورة هذا تمام الكلام
في وهن الامارة المعتبرة بالظن الذي علم عدم اعتباره بالخصوص واما
الظن الذي لم يثبت اعتباره ولا عدم اعتباره الامر هين لمباشر
بحثنا هذا حرمة العمل بالظن فيعلم حاله بما ذكر في القسم الاول وهو
عدم الوهن فيما كان اعتباره تعبدا او من باب الظن النوعي المطلق
والوهن على سائر الاقوال بل بطريق اولى لان من لم يقل بالوهن في
مثل القياس قال به هنا ولعل الفرق بينهما عنده انه استفاد من ادلة
حرمة العمل بالقياس انه لا بد ان يفرض وجوده كعدمه في عدم ترتيب
آثار الوجود عليه اصلا بخلاف سائر الظنون فان عمومات النهي عن العمل
قد مر انها على وجهين احدهما النهي عنه لعدم اغنائه عن الحق
واستلزامه الوقوع في مخالفة الواقع ثانيهما كونه تشريعا ولا ريب ان
شيئا منهما لا يلزم في الوهن به لان كلا منهما انما هو يلزم من اجل
العمل بمؤدى الظن والوهن انما يلزم بمجرد وجوده لاستلزام وجوده
انتفاء شرط الحجية ونحن لا نعمل به حتى يوقعنا في خلاف الواقع ويلزم
التشريع المقام الثالث في الترجيح بالظن الغير المعتبر وقد عرفت
انه على قسمين احدهما ما علم عدم اعتباره بالخصوص كالقياس ثانيهما
ما لم يعلم اعتباره ولا عدمه فبقي تحت اصالة حرمة العمل به اما الاول

المحقق ره

تحكى شيخنا الاستاد عن ظاهر الاصحاب عدم الترجيح به قال ثم يظهر من المحقق ره في المعارج عدم الترجيح به قال ثم يظهر وجود القول به بين اصحابنا ونقله ايضا سيدنا الاستاد دام ظله العالى عن شريف العلماء وسيد المفاتيح و الضوابط والظاهر ان مراد شيخنا الاستاد من بعض سادة مشايخ المعاصرين له هو سيد المفاتيح السيد محمد ره وحاصل ما استدل به لهذا القول امران احدهما انه اذا كان احد الدليلين موافقا للقياس مثلا كان مظنونا والاخر موهوما فكما ان ترجيح المرجوح على الراجح قبيح فكذلك التسوية بينهما ولعله الى هذا الوجه يرجع ما استدل به في المعارج لهذا القول ثانيهما انه من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير في الطريق و المرجع فيه الاحتياط والاخذ بما يحتمل تعيينه وان قلنا في دوران الامر بين التعيين والتخيير في الاحكام بالبرائة ولكن المحقق ره بعد الاستدلال الاول عليه بما حاصله يرجع الى الاول قال لا يقال اجمعنا على ان القياس مطروح في الشريعة لانا نقول بمعنى انه ليس بدليل على الحكم لا بمعنى انه لا يكون مرجحا لاحد الخبرين وهذا لان فائدة كونه مرجحا كونه رافعا للعمل بالخبر المرجوح فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به لا بذلك القياس انتهى كلامه رفع مقامه واورد عليه شيخنا الاستاد ره بان الحق خلافه لان رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة فانه لولا القياس كان العمل به جائزا والمقصود تحريم العمل به لاجل القياس واى عمل اعظم من هذا والفرق بين المرجح والدليل ليس الا ان الدليل مقتض لتعين العمل به والمرجح رافع المزاحم عنه فلكل منهما مدخل في

العلة

العلة التامة لتعين العمل به فاذا كان استعمال القياس محظورا وانه لا يعبؤ به في الشرعيات كان وجوده كعدمه غير مؤثر مع ان مقتضى الاستناد في الترجيح به الى افادته للظن كونه من قبيل الجزء المقتضى لتعين العمل لانه قبل دفع المزاحم فيشترك مع الدليل المنضم اليه في الاقتضاء هذا كله على مذهب غير القائلين بمطلق الظن واما على مذهبهم فيكون القياس تمام المقتضى بناء على كون الحجة عندهم الظن الفعلى وان المنضم اليه ليس له مدخل في حصول الظن الفعلى نعم قد يكون الظن مستندا اليهما فيصير من قبيل جزء المقتضى ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه استمرار سيرة اصحابنا الامامية رض في الاستنباط على هجره وترك الاعتناء بما يحصل لهم من الظن القياسى احيانا فضلا عن ان يتوقفوا في التخيير بين الخبرين المتعارضين مع عدم مرجح اخر ويتوقفوا في الترجيح بمرجح موجود الى ان يبحثوا عن القياس كيف ولو كان كذلك لاحتاجوا الى عنوان مباحث القياس والبحث فيه بما يقتضيه البحث عنه على تقدير الحجية انتهى كلامه رفع مقامه اقول قوله ره لان رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة الخ فيه ان العمل بالقياس ليس الا ترتيب اثاره الشرعية المترتبة عليه بلا واسطة امر عقلى او عادى على ما استفاده ره من الادلة الناهية عن العمل بالقياس من ان المراد النهى عن ترتيب آثار وجوده عليه ولا ريب ان تحريم العمل بالمرجوح ليس اثرا يترتب عليه بلا واسطة امر عقلى او عادى بل انما يترتب عليه بواسطة المرجحية المستفيدة عن الرجحان الذى يحصل لما يوافق القياس لاجل موافقته له لان الحجية والمرجحية وانكانا مسئلتين الا ان

سطر

الاولى متقدمة على الثانية بالذات كما لا يخفى وان شئت قلت ان المرجحية ستترعن مخالفة القياس فعلى التقرير الاول تلك وسائط المرجوحية والراجحية والموافقة وعلى التقرير الثانى واسطتان المرجوحية والمخالفة فهو اثر شرعى يترتب على القياس بواسطة امرين عاديين او امور عادية فكيف يرفضه النهى عن العمل بالقياس مضافا الى انه بعد تسليم ان النهى عنه انما هو نهى عن ترتيب اثر وجوده عليه نقول ان وجوده ليس الا اثبات حكم ثابت للاصل في الفرع بواسطة العلة المشتركة فمجرد تصوره لا يوجب وجوده نعم هو وجود له في الذهن ولا ريب ان النهى انما هو عن ترتيب اثار وجوده الخارجى والمفروض انا لا نعمل به ولا نثبت به ذلك الحكم الثابت في الاصل نعم قد تتفق ان احد الدليلين لاموافقته لمقتضاه فبمجرد تصوره يصير راجحا على الاخر والاخر مرجوحا فيحكم بوجوب ترجيح الراجح على المرجوح وتحريم العمل بالمرجوح فتحريم العمل مع انه اثر له بواسطة اثر لوجوده الذهنى لا الخارجى والمفروض ان متعلق النهى ترتيب الاثار الخارجية وهذا الوجه الثانى ولا يرد على منع الوهن بالقياس ايضا استنادا الى انه من اثار القياس لان الوهن ايضا من اثار تصوره اذ المفروض انا لا نثبت به في مقام الوهن ايضا الحكم الثابت للاصل في الفرع بل بمجرد تصوره يوجب الظن بخلاف الخبر مثلا فبتقى شرط اعتباره فيحصل الوهن فيه بذلك هذا كله بناء على ما بنى عليه ره من ان النهى معناه النهى عن ترتيب اثار الوجود واما على ما بنينا عليه من ان النهى ليس الا عن تنزيل مؤداه منزلة الواقع او عن ايجاده في الخارج لاشتماله على المفسدة الغالبة فالترجيح به اوضح فالتحقيق في الجواب

ان يقال

ان يقال ان الترجيح به تارة يلاحظ بالنسبة الى السند واخرى بالنسبة الى الدلالة فان كان المراد ترجيح سند احدهما على الآخر به فلا ريب ان موافقة القياس لمضمون احدهما لا يوجب الظن بصدوره حتى يوجب الترجيح لامكان ان يكون الخبر مجعولا لم يرد من المعصوم فغاية ما يحصل بالموافقة هو الظن بمطابقة مضمونه للواقع فلعل الحكم صدر من الشارع من غير هذا الطريق والحاصل انه لا ربط بين القياس وبين السند فلا يتصور الترجيح به اللهم الا ان يجرى القياس في خصوص سند احدهما بان يكون لشخص واحد اخبار كثيرة علم صدقه فيها وخبر اخر منه كان له معارض وكان علة صدقه في سائر الاخبار موجودة في خبره الاخر فيحكم بمقتضى القياس بصدوره وهذا الفرض غير موجود في اخبارنا الذى كلام الاصوليين عليها او ان يكون التخيير في السند من حيث جهة الصدور بان علم صدورهما او علم صدور احدهما لاجل التقية او غيرها من المصالح ولكن لابد ح انه اتيتهما فالترجيح به ح من جهة سنذكرها ان شاء الله في القسم الثانى ولكنه ايضا كسابقه اولى غاية الندرة وان كان المراد الترجيح به من حيث الدلالة فيجىء ان مطلق الظن لا يصلح لذلك فضلا عن مثل القياس بقى الكلام في الوجه الثانى من وجهى الترجيح بالقياس ونحوه وهو ان المسئلة من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير في الطريق وفى الجواب الذى اجاب به سيدنا الاستاد دام ظله العالى عنه اما ما ذكر في الاستدلال ففيه ان مرجعية الاحتياط انما هى في مقام دوران الطريق العقلى بين التعيين والتخيير دون الشرعى لان الطريق الشرعى من قبيل

الاحكام الظاهرية الشرعية فالمسئلة من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير
في الاحكام الشرعية الظاهرية حتى كان مذهبه فيها البرائة يقول بها هنا
ايضا نعم لو قلنا باعتبار الامارات من باب امضاء الشارع لطريقة اهل
العرف والعقلاء كان المسئلة من باب دوران الامر في الطريق
العقلي بين التعيين والتخيير وكان ماذكر في الاستدلال حقا الا ان الحاكم
اذا كان هو العقل فلا يتصور دليلا حاكما بالتخيير او التعيين ولا تخيير
في حكمه التخيير او التعيين فينحصر الدوران في الطريق الشرعي وحكمه
ما عرفت واما ماذكره سيدنا الاستاد دام ظله العالي في الجواب عنه من
انه اذا صار وجود القياس كعدمه بمقتضى ماذكره في الجواب الاول تبعا لشيخنا
الاستاد فلا وجه لاحتمال التعيين فلا بد من الرجوع الى الاطلاقات
الدالة على حجية كل من المتعارضين اذ الرجوع الى الاحتياط انما هو
حيث لا دليل اجتهادي في البين نعم لا ينافي عن حسن الاحتياط
لعدم استلزامه العمل بالقياس فقصير ايضا لا ان ماذكره في الوجه الاخير
غايته انه لا يجوز ترتيب الاثر على وجود القياس ولا ريب انه لا يوجب
انتفاء احتمال التعيين فهو باق على حاله ومقتضاه الاخذ بما يحتمل
التعيين من باب الاحتياط وهذا ليس من العمل بالقياس في شيء كما
اعترف به حيث قال نعم لا ينافي من حسن الاحتياط الخ لوضوح عدم
الفرق بين العمل بما يحتمل التعيين من باب الاحتياط المستحب وبين
العمل به من باب الاحتياط الواجب فلا يعد شيء منهما عملا بالقياس
بل العمل في كل منهما بالاحتياط ومجرد كون منشأ الاحتمال هو القياس

الدوران م

لا يوجب

لا يوجب كون العمل بما يحتمل التعيين هو العمل بالقياس كما لا يخفى وثانيا ان
الاطلاقات الدالة على حجية كل من المتعارضين لا تدل على حكمهما حال تعارضهما
من حيث التعارض بل انما تدل على انهما حال التعارض ايضا حجة واما
ان حكمهما التخيير او التعيين فانما يستفاد من دليل اخر فهم الحكم الذي
نحن بصدده لا دليل اجتهادي في البين بل الدليل منحصر في العقل
وقد عرفت ان حكمه الاحتياط على قول والبرائة على قول اخر نعم لو قال
بان اطلاقات المتعارضين اطلاقات التخيير الواردة في علاج المتعارضين
لكان له وجه لشمولها الصورة موافقة احدهما للقياس ونحوه ولكن يجي
في القسم الثاني انه يستفاد من الاخبار العلاجية وجوب ترجيح ما هو
اقرب الى الواقع بقول مطلق ولا ريب ان ما وافق القياس اقرب اليه من
غيره وقد عرفت ان تقديمه على غيره ليس عملا بالقياس ليس عملا
بالقياس ولا ترتيبا لاثاره الشرعية بلا واسطة عليه بل غايته ترتيب
اثر شرعي مترتب على اثر عادي لا يشمله النهي عن القياس واما القسم الاخر
وهو الظن الذي عدم اعتباره لاجل بقائه تحت اصالة حرمة العمل
بالظن فالكلام في الترجيح به يقع في مقامات الاول الترجيح به
في الدلالة قال شيخنا الاستاد بان يقع التعارض بين ظهوري
دليلين كما في العامين من وجه واشباهه ومراده رة باشباهه
على ما بينه في مبحث التعادل والترجيح كل دليلين يتوقف الجمع بينهما
على تاويل احدهما لا بعينه مثل اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة اذ الجمع
بينهما يحصل بتاويل ايهما كان اذ لو اول قوله اغتسل الى الاستحباب

حصل الجمع لظهور لفظ لا ينبغي فيه ولو اول قوله لا ينبغي الى الوجوب حصل
ايضا لظهور لفظ اغتسل فيه وهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال
فيما يظهر من كلامه رة من تخصيص موضع الترجيح بالدلالة بصورة
كون التعارض بين الدليلين من قبيل تعارض العامين من وجه
واشباهه والحال ان الظاهر عدم خصوصية لذلك فيما نحن بصدده
من ترجيح دلالة احد الدليلين بالظن الغير المعتبر كما في الترجيح بالمرجحات
المنصوصة لظهوره عدم اختصاصه بما ذكر بل يمكن تصور الترجيح بالظن
الغير المعتبر في تعارض العام والخاص المطلقين ايضا مع ان التعارض
بينهما بدوي لا يعد تعارضا عند اهل العرف ولذا قلنا بخروجهما
عن الاخبار العلاجية فلا يلاحظ الترجيحات المنصوصة بينهما ومع ذلك
يمكن الترجيح فيهما بالظن الغير المعتبر بان يصير بملاحظة الظن الغير
المعتبر ظهور العام في العموم اقوى من ظهور الخاص في الخصوص بالنسبة
الى الحكم الذي يناقض حكم العام ولكن لا يمكن ان يصير ظهور العام
في افراد الخاص اقوى من ظهور الخاص فيها لا انه نص فيها وغاية ما
في الباب ان يصير العام ايضا بواسطة الظن الخارجي نصا فيها فانه
وكيف كان فان كان وجه التخصيص عدم المعارضة بينهما عند
كما كتبه بعض تلامذته في حاشيته فما ذكرناه مبطلا له بوجوب العمل
بهما في مادة الافتراق فهو مع عدم جريانه في اشباههما مثل المثال
الذي ذكرناه مدفوع بانا نستلزم مع قطع النظر عن الدلالة لا
يتصور فيه التعارض اصلا لان صدور الاخبار المتعارضة عن نقص

المعنى
تارة يحمل اراد من الخاص
المجازي من الخاص
ويبقى العام على عمومه

واصل

واصل مع ارادة ظاهرها انما لا يمكن بواسطة التناقض بين ظواهرهما
وعدم امكان اجتماع المتناقضين والا فلو فرض امكان اجتماع
النقيضين لم يكن تعارض بين اسنادهما اصلا كما لا يخفى مضافا
الى انه لو كان التعارض بين المتباينين بحسب السند لزم ان لا يقع
التعارض الشايع في الكتب الا في السند المتواترة والحال انه
فوق حد الاحصاء فتعين ان ليس محل التعارض الا الدلالة نعم
قد يصير السند محلا للتعارض بالعرض بان علم اجمالا بصدور احد
خبرين وعدم صدور الاخر واشباهها او علم اجمالا بصدور احدهما لبيان
الحكم الواقعي والاخر للتقية او لمصلحة اخرى واشباهها مضافا الى ان التعارض
يقع ح بين سنديهما بملاحظة تعارض الصدور واللاصدور وتعارض الصدور
لبيان الواقع والصدور للتقية ونحوهما فكيف كان فاذا اريد ان يكون
الموضع مختصا في الترجيح بحسب الدلالة فليفرض الدليلان مقطوعي الموضع
الصدور لبيان الحكم الواقعي وظاهري بحسب الدلالة الا ان الترجيح في الدلالة
لا يختص بمورده في ذلك بل يجري في ظني السند ايضا من غير فرق بين
ان يكون التعارض تباينيا او من قبيل تعارض العموم من وجه واشباهه
بل قد عرفت جريانه في العموم والخصوص المطلقين ايضا المقام الثاني
الترجيح به في وجه الصدور بان يفرض الخبران صادرين ومتساويين في
الدلالة من حيث النصوصية او الظهور قال شيخنا الاستاد واحضر التخيير في
تعيين ما صدر لبيان الحكم وتمييزه عما صدر على وجه التقية وغيرها من الحكم
المقتضية لبيان خلاف الواقع وهذا يجري في مقطوعي الصدور

التخيير م

ومظنون الصدور مع بقاء الظن بالصدور في كل منهما انتهى كلامه رفع مقامه أقول
لو اريد ان يكون التخيير منحصرا في وجه الصدور لزم ان يفرض ورود الخبرين
في حكمين غير متعارضين وما لا مجرد ظهورهما دلالة لا يرفع التحير في الدلالة
عنهما فالتحقيق ان موضع الترجيح في وجه الصدور لا ينحصر في مورد اعتبار الخبر
في وجه الصدور بل يجري في صورة التحير في الدلالة ايضا غاية الامر انه لا
ينفع تعيين وجه الصدور ما لم يجز الدلالة نعم لا يتصور التحير في وجه الصدور
مع التحير في الصدور لان موضوع التحير في وجه الصدور هو الصدور فلا يمكن
ان يكون مشكوكا فلو كان الصدور ايضا مشكوكا فلا بد من فرضه كان
يكون اصل الصدور مشكوكا وعلى فرض الصدور يكون وجهه مشكوكا ايضا
وما ذكرنا من لابدية فرض الصدور لا بد منه في مظنونات الصدور ايضا كما لا يخفى
المقام الثالث في الترجيح به من حيث الصدور وهذا تارة يتصور فيما
اذا علم صدور احدهما وعدم صدور الاخر واشتبها واخرى فيما اذا كان
صدور كل منهما في نفسه مشكوكا وصار احتمال الصدور في احدهما في
الغرضين اقوى منه في الاخر اما المقام الاول فملخص القول فيه انه لا يصلح
لترجيح الدلالة لما مر مرارا من ان المناط في اعتبار الظواهر هو ظهورها
المستند الى الوضع او القرائن الحالية والمقالية المعتبرة عند اهل
اللسان ولا عبرة بالظن الخارجي وتفصيله انك قد عرفت ان في كيفية
اعتبار الظواهر وجوها بل اقوالا وهي على ما ذكره شيخنا الاستاذ
اربعة الاول اشتراط حجيتها بعدم الظن على خلافها الثاني اشتراطها بحصول
الظن الفعلي منها او من غيرها على طبقها الثالث اشتراطها بحصول الظن

الفعلي

الفعلي منها او من غيرها اعتبار الظن الحاصل من غيرها على طبقها الرابع
حجيتها من باب الظن النوعي المستند الى اصالة عدم القرينة التي اعتبارها
من باب الظن النوعي اما على القول الاول فالعمل وان كان بما طابق الظن
الخارجي لكنه ليس بواسطة ترجيحه به بل بواسطة ارتفاع موضوع الحجية
عن مقابله بالظن على خلافه فيبقى ما طابق الظن حجة سليمة عن المعارض
لا انه حجة مرجحة على حجة اخرى بالظن بل لو لم يكن الدليل الذي طابق
الظن في البين وكان يوجد الظن في مقابل الدليل المقابل لاسقطه
عن الحجية وهكذا الحكم على القول الثاني واما على القول الثالث والرابع
فيتساقط الدليلان لعدم الظن الفعلي على الثالث ولتعارض اصالة
عدم القرينة اللتين اعتبارهما من باب الظن النوعي على الرابع والحكم في
تعارض الاصلين مع عدم حكومة احدهما على الاخر هو التساقط و
الرجوع الى عموم لفظي فوقهما ان كان والا فالرجوع الى الاصول العملية فمثلا
اذا ورد اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وورد ايضا كل شيء
يطير لا بأس بخرئه وبوله وفرض عدم اظهرية احدهما من الاخر اذ لو كان
اظهر كان حاكما على الظاهر كما حقق في محله تساقطا في مادة الاجتماع
التي هي محل التعارض اعني بول الطير الغير المأكول فلا بد من الرجوع الى
قاعدة الطهارة واما المقام الثاني فتفصيل القول فيه انه اذا تردد كلام
كل متكلم بين صدوره لبيان مطلوبه الواقعي وبين صدوره لبيان
خلاف ذلك من تقية او مصلحة اخرى فالاصل عدم صدوره لغير بيان
مطلوبه الواقعي وهذا الاصل حجة كما تقدم في اول مبحث حجية خبر الواحد

لرجوعه الى القاعدة المجمع عليها بين العلماء والعقلاء من حمل كلام كل متكلم على
كونه صادرا لبيان مطلوبه الواقعي لا لبيان خلافه من تقية او مصلحة
اخرى ولذا لا يسمع دعواه ممن يدعيه اذا لم يكن كلامه محفوفا بقرينة
دالة عليه اذا عرفت هذا فنقول مستند هذا الاصل ان كان هو
اصالة العدم في كل حادث لان دواعي التقية ونحوها التي هي من
قبيل الموانع لاظهار المطلوب الواقعي حادثة تندفع بالاصل فلا ريب
ان الاصل في كل من الخبرين معارض بمثله والحكومة لاحدهما على الاخر
فيتساقطان فلو عمل بالظن الخارجي الموجود مع احدهما كان عملا بذلك الظن
مستقلا والمفروض عدم اعتباره ولو كان مستنده ان ظاهر حال المتكلم
بالكلام خصوصا الامام ع في مقام بيان الاحكام هو بيان الحق والمطلوب
الواقعي فكيفية اعتبار هذا الظاهر لا تخلو من احد وجوه احدها ان يكون
اعتباره مشروطا بافادته للظن الفعلي ثانيها ان يكون مشروطا بعدم
الظن على خلافه ثالثها ان يكون من باب الظن النوعي نظير ظهور فعل
المسلم في الصحيح وظهور تكلم المسلم في كونه قاصدا لا هازلا ولم يشترط
في اعتباره الظن الفعلي ولا عدم الظن على خلافه فان قلنا بان اعتباره مشروط
بالظن الفعلي كان حكمه حكم الفرض السابق الذي كان المستند فيه اصالة
عدم كل حادث من التساقط نعم في هذين الفرضين اللذين حكمهما
التساقط لو قلنا باعتبار مطلق الظن في تشخيص التقية وخلافها
بناء على حجية الظن في مثل هذا المقام لاجل الحاجة اليه للعلم الاجمالي
بصدور كثير من الاخبار تقية فلو رجعنا في موارد احتمالها الى اصالة

عدمها

عدمها اوجب الافتاء بكثير من الاخبار الواردة تقية والوقوع في خلاف
الواقع كثيرا وهذا محذور يحكم العقل بوجوب دفعه لتعين العمل بالظن
في ذلك ولكنه يخرج عن كونه مرجحا بل يكون دليلا مستقلا وكذا لو فهمنا
من الاخبار الواردة في ترجيح ما خالف العامة على ما وافقهم ان ذلك
لاجل كون الموافقة مظنة للتقية وانه يجب العمل بما هو ابعد عنها
بحسب كل امارة كانت فان الظن على هذا ايضا دليل مستقل وليس
بمرجح وان قلنا بان اعتباره مشروط بعدم الظن بخلافه كان الخبر الموافق
للظن الخارجي حجة سليمة عن المعارض لا عن المزاحم لسقوط الخبر الموهون المقابل م
عن الحجية بالظن على خلافه لانتفاء شرط حجيته لا انه حجة يرجح عليه ما يقابله
بذلك الظن كما عرفت نظيره في المقام السابق وان قلنا بان اعتباره
من باب الظن النوعي تعارض الظاهران ويصلح المورد للتكلم في ان الظن
المفروض هل يصلح للترجيح به ام لا والكلام فيه يعلم مما سيجيء في المقام
الثالث وهو الترجيح من حيث الصدور اذ الكلام في ترجيح الصدور بالظن
المفروض ايضا انما يكون فيما اذا قلنا بحجية الخبرين من باب الظن النوعي
لا بشرط الظن الفعلي ولا بشرط عدم الظن على الخلاف ولا فيما اذا قلنا باعتبار
مطلق الظن بالصدور لاجل العلم الاجمالي بصدور كثير من الاخبار فلو تمسكنا
باصالة عدم الصدور فيما لم يعلم صدوره لزم ترك العمل بكثير من الاخبار
الصادرة فاذا انسد باب العلم الى الاخبار الصادرة قام الظن مقامه
وذلك لما عرفت مرارا انه على فرض اشتراط الظن الفعلي يلزم التساقط
فلو عمل بالظن المطابق لاحدهما كان العمل بذلك الظن مستقلا لا

بابه ترجيح ما يطابقه على ما يخالفه وعلى فرض اشتراط عدم الظن على الخلاف
كان ما يطابق الظن حجة سليمة عن المعارض لا عن المزاحم وعلى فرض القول
بحجية الظن المطلق كان الظن حجة مستقلة في المقام وخرج عن كونه مرجحا
فتعين ان الكلام في المرجحية انما هو فيما اذا قلنا باعتبار الخبر من باب
الظن النوعي كما نسب الى الاكثر ولمتصرانه الاصل عدم الترجيح كما ان الاصل
عدم الحجية وذلك لان العمل بالخبر الموافق لذلك الظن ان كان على وجه
التدين والالتزام بتعيين العمل به من جانب الشارع وان الحكم الشرعي
الواقعي هو مضمونه لا مضمون الاخر من غير دليل يدل على ذلك فهو تشريع
محرم بالادلة الاربعة والعمل به من دون التدين محرم اذا استلزم
مخالفة الاصول المعتبرة مثل التخيير فيما نحن فيه او الرجوع الى الاصل
الموافق للاخر والحاصل ان الوجه المقتضي لتحريم العمل بالظن مستقلا
من التشريع او مخالفة الاصول المعتبرة في المسئلة جار بعينه في الترجيح
والايات والاخبار الناهية عن القول بغير علم كلها متساوية النسبة
الى الحجية والمرجحية قال شيخنا الاستاد وقد عرفت في الترجيح بالقياس
ان المرجح يحدث حكما شرعيا لم يكن مع عدمه وهو وجوب العمل بموافقه
عينا مع كون الحكم لا معه التخيير او الرجوع الى الاصل الموافق للاخر
اقول وقد عرفت هناك ان العمل ليس بالمرجح بل انما هو بالمرجح
بالفتح فتعيين العمل بالراجح وتحريم العمل بالمرجوح من الاثار الشرعية
المترتبة على المرجح بالكسر بواسطة امر عادي هو الرجحان والمرجحية
والموافقة والمخالفة على ما عرفت مفصلا هناك ونزيد هنا توضيحا

بعد صيرورته راجحا بالمرجح م

انه

بصورة
انه لما كان التحقيق ان اعتبار الاخبار من باب الطريقية الى الواقع ففي
التعارض اذا كان احدهما اقرب الى الواقع كان حكم العقل عليه تقديم ما
هو اقرب الى الواقع فان تساويا في انفسهما ولكن صار احدهما اقرب
الى الواقع من الاخر بظن خارجي حكم العقل بوجوب تعيينه وحرمة العمل بمقابله
لكونه اقرب الى الواقع والاقرب مقدم فتحقق ان الحكم الشرعي انما يترتب على الحكم العقلي
والادلة الاربعة انما تدل على حرمة العمل بالظن بمعنى تنزيل مؤداه منزلة الواقع
او بمعنى ترتيب الاثار الشرعية التي تترتب عليه بلا واسطة امر عقلي
او عادي وقد عرفت انا لا نعمل بشيء من المعنيين بل انما نعمل بالخبر الراجح
الذي تحقق رجحانه التي هي من الامور العادية بواسطة الظن ولا نعد
هذا عملا بالظن ولتعلم اولا ان المراد بمرجح الصدور فيما نحن فيه غير ما هو
مذكور في باب التعادل والترجيح من مرجحات الصدور بل المراد على ما صرح
به شيخنا الاستاد وسيدنا الاستاد وهو الامر الخارجي الذي يرجح
مضمون احد الخبرين على الاخر لان المرجحات على اربعة اقسام مرجح الصدور
ومرجح وجه الصدور ومرجح الدلالة ومرجح المضمون والمراد بمرجح الصدور
المذكور في ذلك المبحث هو ما ورد في الاخبار العلاجية من الشهرة بحسب
الرواية واعدلية الراوي وافقهيته ونحو ذلك مما يكون به احد السندين
في نفسه اقوى من الاخر وهذه المرجحات الصدورية معتبرة حتى عند
الاخباريين والعامة وهذا هو المراد بالمسئلة المعروفة الاتفاقية بل
قال شيخنا الاستاد ان نقل الاجماع بين الخاصة والعامة عليها مستفيض
وهو وجوب العمل باقوى الدليلين وارجحهما فان المراد كونه اقوى من

دام ظله العالي م

الاخر في نفسه من حيث السند بسبب احد من الامور المذكورة بخلاف ما نحن
بصدده لان المراد كما قلنا تبعا لشيخنا الاستاد هو الترجيح بمرجح خارجي
يعاضد مضمون احد الخبرين موجب لصيرورة مضمونه اقرب الى الواقع من
مضمون الاخر وهو الظن الذي لم يعلم اعتباره وهو محل الكلام في عنوانات
المقامات الثلثة الجبر والوهن والترجيح نعم لو كشف ذلك الظن عن مزية داخلية
لاحد الخبرين على الاخر من حيث سنده او دلالته دخل في المسئلة الاتفاقية
ووجب الاخذ بما يوافقه لان العمل باقوى الدليلين واجب اجماعا سواء علم وجه
الرجحان تفصيلا ام اجمالا ومن هنا ظهر ان الشهرة الفتوائية والاجماع
المنقول اذا كشفا عن مزية داخلية في سند احد الخبرين او دلالته وجب
الاخذ به لان الترجيح بهما حينئذ مما لا خلاف فيه واما اذا لم يكشفا عنها الا ظنا ففي
الترجيح بهما ايضا وجه سيجيء انشاء الله وكيف كان فقال سيدنا الاستاد دام
ظله العالي ان ظاهر الاصحاب الترجيح بتلك المرجحات الخارجية واحتج
عليه بوجوه الاول قاعدة الاشتغال لدوران الامر في الطريق بين
التخيير وتعيين ما يوافق الظن والاصل فيه الاحتياط ولو لم نقل بذلك
في دوران الامر بينهما في الاحكام الفقهية وقلنا بالبرائة هناك و
الفرق ان الامر في المسئلة الفقهية يرجع الى الشك في التكليف وخصوصية
ما يحتمل التعيين والاصل عدمه بخلاف ما نحن فيه فانه راجع الى الشك
في طريق الامتثال وليس بيان ذلك من شان الشارع بل لا بد من الرجوع
الى بناء العقلاء في مقام الامتثال ولا ريب ان بنائهم الاحتياط لانه
يرجع بالاخرة الى الشك في حجية غير ما يحتمل التعيين والشك فيها كاف

ينبغي م

وضدها

في عدمها فلا بد من الاخذ بالاخر واجيب عنه بوجوه الاول ان الاحتياط
في الطريق انما يعتبر اذا كان في مقابلة البرائة بخلاف ما اذا كان
في مقابلة الاحتياط في ذي الطريق اي المسئلة الفقهية اذ للقائل ان
يقول ان الخبرين اذا تعارضا تساقطا فلا بد من الاخذ بالاحتياط
في الحكم الفرعي كما يقوله الاخباريون وفيه ان كلامنا انما هو بعد ابطال كلام
الاخباريين من القول بالتساقط ولذا قيل القول بحجية المتعارضين ودوران
الامر بين التخيير والتعيين الثاني انه قد يكون الاحتياط في جانب الخبر المخالف
للامارة كما اذا كان مؤدى الخبر الموافق لها الحكم الغير الالزامي ومؤدى
المخالف الحكم الالزامي ولا ريب ان الاحتياط في الحكم الفرعي مقدم
على الاحتياط في الحكم الاصولي لان الاحتياط في الاصول من باب المقدمة
للحكم الفرعي فالاحتياط في نفسه اولى واجاب عنه سيدنا الاستاد دام ظله
العالي بان ذلك انما يتم على القول باعتبار الاخبار من باب الظن اذ الواجب
العمل احتياطا كما اخترناه او من باب الاحتياط في نفس الاخبار كما
اختاره صاحب الوافية والحال ان كلامنا انما هو على القول باعتبارها
من باب الظن الخاص وح فالمتبع هو الدليل ولو كان نافيا للتكليف
ومقابله مثبتا له والمفروض حكم العقل مستقلا بوجوب تقديم ما كان
لرفع ان يكون هو الدليل لا غيره انتهى كلامه زيد بامره اقول وانكان كلامه
على القول باعتبار الاخبار من باب الظن الخاص ولكن مناط حكم العقل
بتقديم الخبر الموافق للظن الخارجي هو الاحتياط في المسئلة الاصولية
فيرد عليه ما يرد على القول باعتبارها من باب الظن احتياطا او من باب

رها

الاحتياط في نفس الاخبار اذ الحاكم على هذين العنوانين ايضا هو العقل المستقل
وقد تقدم لنا كلام في ثالث معممات نتيجة دليل الانسداد لم نقع تام
في هذا المقام فراجع الثالث ما ذكره شيخنا الاستادي وهو ان المعروض
فيما نحن فيه عدم وجوب الاخذ بالخبر الموافق للاحتياط لولا الظن الخارجي
لان الاخذ به ان كان من جهة اقتضاء المورد للاحتياط فقد ورد
عليه حكم الشارع بالتخيير المرخص للاخذ بخلاف الاحتياط والمستلزم لحصول
الرائحة من الواقع في حكم الشارع بالعمل بالخبر المخالف له وهذا يحكم
بالتخيير ايضا وان كان احدهما موافقا للاستصحاب والاخر مخالفا له اذ كما
ان الدليل المعين للعمل باحد الخبرين كما في صورة وجود احد المرجحات المنصوصة
يكون حاكما على الاصول كذلك الدليل المخير في العمل بينه وبين معارضه
ان كان من جهة بعض الاخبار الدالة على وجوب الاخذ بما وافق الاحتياط
وطرح ما خالفه فعبرنا بما تقرر في محله من عدم نهوض تلك الاخبار لتخصيص
الاخبار الدالة على التخيير انتهى اقول فيه ان اخبار التخيير مما اعرض عنها الاصحاب
في صورة وجود احد المرجحات المضمونية الغير المعتبرة لانهم رجحوا ما يوافقها
على ما يخالفها وهذا الحجية بترجيح ما يوافق الاحتياط فان اخبار التخيير
ثم هي معمول بها لولا الظن الخارجي فيبقى مجرد الاحتياط في المسئلة
الاصولية والاحتياط في المسئلة الفرعية والاخبار الدالة على
وجوب الاخذ بما يوافق الاحتياط الرابع ما اجبنا به عن ثاني وجهي
الترجيح بالقياس فراجع الخامس ان الحكم في دوران الامر بين التخيير و
التعيين هو الاحتياط لولا اخبار التخيير لان الاحتياط لا يقاوم

اقول وكما في صورة عدم تعارض اصلا منه

الدليل

تجشم

الدليل الاجتهادي وثانيا ولا ما قيل ان اخبار التخيير كلها ضعيفة غير
قابلة للاستناد ولكنه مدفوع بانها كثيرة لا يمكن الخدشة في سندها
مع اعتضادها بعمل المشهور وثالثا على فرض تسليم اعتبارها في
انفسها لا يمكن المصير اليها لاعراض المشهور عنها في خصوص المقام كما
عرفت الخامس ما ذكره شيخنا الاستادي وهو ان حجية الخبر المرجوح
في المقام وجواز الاخذ به يحتاج الى توقيف اذ لا يكفي في ذلك ما دل
على حجية كلا المتعارضين بعد فرض امتناع العمل بكل منهما فيجب الاخذ
بالمتيقن جوازا العمل به وطرح المشكوك وليس المقام مقام التكليف
المردد بين التعيين والتخيير حتى يبنى على مسئلة البرائة والاشتغال انتهى
ولعل وجه ان المسئلة من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير في
الطريق فيرد عليه ما اشرنا اليه من انه لو كان الطريق عقليا لا يتصور
فيه الدوران ولو كان شرعيا كان من قبيل الاحكام الظاهرية
الشرعية فيدخل بذلك في مسئلة الدوران فتامل جيدا الوجه الثاني
ظهور الاجماع على ذلك كما حكاه شيخنا الاستادي عن بعض مشايخنا
استظهره فانهم يستدلون في موارد الترجيح ببعض المرجحات الخارجية
بافادته للظن بمطابقة احد الدليلين للواقع فكان الكبرى في محل وجوب
الاخذ بمطلق ما يفيد الظن على طبق احد الدليلين مسلمة عندهم وكذا
استدلالهم بقبح ترجيح المرجوح وكذا سيدنا الاستاد في الحل الثاني ادعى
ظهور كلماتهم فقها واصولا في الترجيح بالامارات الغير المعتبرة اما في
الفقه فيظهر للمتتبع واما في الاصول فقد رجحوا بها في موارد منها في

من قبيل المرجح الداخلي المقبل قربية صدوره الى الواقع من
مقابله كالاعدلية والافقهية والاوثقية والاورعية والشهرة بل
الملحوظ في مثل موافقة الكتاب ايضا هو اقربية الصدور كما يدل
عليه ما في بعض الاخبار من ان ما خالف الكتاب لم اقله يعني ان
الحجة هي قولي فما خالف الكتاب ليس قولي بل قولي ما وافق الكتاب و
هكذا الترجيح بمخالفة العامة لانه اقرب الى الصدور نعم هو يحتمل
ان يكون لاجل الترجيح من حيث جهة الصدور كما سياتي انشاء الله والحاصل
ان الملحوظ في حجية الاخبار وعدمها هو الصدور واما الاصدقية واما
مطابقة مضمونه للواقع وعدمها فمما يتعلق بالفاظها والمتبع فيها
هو ظواهرها النوعية سواء كانت مطابقة للواقع ام لا بل مفاد الترجيح
بالاصدقية ايضا هو ترجيح الاقرب صدورا لان صدق الراوي
في قوله قال الامام كذا ان يكون الامام قال كذا سواء كان ما
قال الامام مطابقا للواقع ام مخالفا له لمصلحة فالاصدقية هو
اشدية الاعتماد عليه في صدور ما اخبر به وهو قول الامام ولتوضيح
ذلك بمثال خارجي اذا قال زيد انه قال عمرو السماء تحتنا فصدق
هذا ان يكون قال عمرو السماء تحتنا مع ان مضمون هذا الخبر وهو السماء
تحتنا مخالف للواقع واذا قال زيد انه قال عمرو السماء فوقنا مع
فرض انه لم يقل ذلك فهذا الخبر كاذب مع ان مضمون السماء فوقنا
مطابق للواقع اذا عرفت هذا فصدق قول الراوي قال الامام ع
كذا ايضا كذلك فان قال الامام ع كذا كان صادقا وان كان ما قال

الامام

الامام مخالفا للواقع لمصلحة وان لم يقل كذا كان كاذبا وان
كان مضمون ما نسبه الى الامام ع مطابقا للواقع وعلى هذا القياس
الاصدقية والاوثقية ونحو ذلك ومثل الترجيح بالاوثقية كما في
المرفوعة فان معنى الاوثقية شدة الاعتماد عليه وليس الاوثق يكون
خبره ادنى فاذا حصل هذا المعنى في احد الخبرين من مرجح خارجي
اشبع وقد عرفنا انه لا يحصل من المرجح الخارجي الا اقربية مضمون ما
يوافقه الى الواقع وليس مناط الترجيح ومثل ما في المقبولة ايضا من الترجيح
بكونه مشهورا بين الاصحاب بحيث يعرفه كلهم وكون الاخر غير مشهور
الرواية بينهم بل يعرفه روايته بعضهم دون بعض معللا ذلك بان
المجمع عليه لا ريب فيه فيدل على ان طرح الاخر لاجل ثبوت الريب فيه
لا لانه لا ريب في بطلانه كما توهم والا لم يكن معنى للتحير وتحير
السائل ولا لتقديمه على الخبر المجمع عليه اذا كان راويه اعدل كما يقتضيه
صدر الخبر ولا لقول السائل بعد ذلك فان كانا معا مشهوران مع ان الحاصل
المرجح هو ثبوت الريب في الخبر الغير المشهور وانتفاؤه في المشهور
فيكون المشهور من الامر البين الرشد وغيره من الامر المشكل لا البين
الغي كما توهم وليس المراد نفي الريب عن المشهور من جميع الجهات
لان الاجماع على الرواية لا يوجب ذلك ضرورة بل المراد وجود الريب
في غير المشهور يكون ذلك الريب منتفيا في المشهور مثل احتمال
وروده على بعض الوجوه او عدم صدوره راسا وليس المراد بالريب
مجرد الاحتمال ولو موهوما لان الخبر المشهور ايضا يحتمل فيه من حيث

مقام ترجيح الناقل على المقرر او العكس حيث يذكرون وجوهاً مثبتة للترجيح
مفيدة للظن بموافقة احدهما لحكم الله الواقعي الا ان يقال ان هذا الظن
يحصل من نفس الخبر المتصف بكونه ناقلاً او مقرراً فيكون من المرجحات الداخلية
فتدخل في المسئلة الاتفاقية المذكورة ومنها انهم يرجحون السماع من الراوي
على القرائة عليه بكون الاول ابعد عن الخطاء من الثاني فيكون اقرب الى
الواقع ومنها ما ذكروه في ترجيح احد الخبرين بعمل اكثر السلف معللين
بان الاكثر يوفق للصواب بما لا يوفق له الاقل ومنها ما ذكروه في ترجيح
احد الخبرين بعمل علماء المدينة الا ان يقال في هذين بل وفي سابقهما ان
ما ذكر فيها يكشف عن مرجح داخلي في احد الخبرين ومنها ما تقدم عن المحقق
من استدلاله للترجيح بالقياس بكون مضمون الخبر الموافق له اقرب الى الواقع
من مضمون الآخر الى غير ذلك مما يوجب الظن القوي بل القطع بان بنائهم
على الاخذ بكل ما اشتمل على ما يوجب اقربيته الى الواقع سواء كان لامر راجع
الى نفسه ام لامر خارجي يوجب قوة مضمونه ولو فرض عدم حصول القطع
من تتبع الموارد المذكورة وغيرها بحجية الظن المطلق المطابق لمضمون
احد الخبرين فلا اقل من الظن بها والظاهر وجوب العمل به في مقابل
التخيير وان لم يجب العمل به في مقابل سائر الاصول وسيجيء ان شاء الله بيان
السر في ذلك الثالث انه يستفاد من بعض الاخبار العلاجية ان المناط
في الترجيح كون احد الخبرين اقرب الى الواقع سواء كان بمرجح داخلي
كالاعدلية مثلاً ام خارجي كمطابقته لامارة توجب كون مضمونه اقرب
الى الواقع من مضمون الآخر مثل الترجيح بالاصدقية في الحديث كما في مقبولة

عمر بن حنظلة فانا نعلم ان وجه الترجيح بهذه الصفة ليس الا كون الخبر الموصوف
بها اقرب الى الواقع من الخبر الغير الموصوف بها لا مجرد كون راوي احدهما
اصدق وليست هذه الصفة مثل الاعدلية وشبهها في احتمال كون
العبرة بالظن الحاصل منها بالخصوص كما اعتبر الشارع العدالة في
بعض الافعال ايضاً مثل صلوة الجماعة وشهادة الطلاق وكما اعتبر
الظن الحاصل من عدالة البينة دون مطلق وثاقتها لان صفة الصدق
ليست الا مطابقة الواقع فمعنى الاصدق هو الاقرب الى الواقع فالترجيح
بها يدل على ان العبرة بالاقربية الى الواقع من اي سبب حصلت هذا
ما حققه شيخنا الاستاد وشيخ سيدنا الاستاد دام ظله العالي
لكن للتامل فيه مجال اذ المحتمل الظاهر ان المناط في الترجيح هو اقربية
صدور احد الخبرين الى الواقع من الآخر لا اقربية مضمونه الى الواقع
فالخبر الذي هو اقرب صدوراً مقدم على الابعد صدوراً ولو كان
مضمونه ابعد عن الواقع من مضمون الابعد صدوراً لان المناط في المضمون
هو الظهور النوعي لا الظن الفعلي وهذا بخلاف مناط الحجية الذي هو مناط
الترجيح اذ الحجية هو خصوص القول الصادر من المعصوم لا الظن بالحكم
الواقعي من اي سبب حصل ولا ريب انه لا يحصل من المرجح الخارجي الا
الظن ولا ملازمة بين الظن بالحكم الواقعي وبين صدوره بلفظ الخبر
الذي هو موافق للامارة المفيدة لذلك الظن فلعله صدر بطريق
آخر فالظن الخارجي لا يوجب ترجيح السند كما اشرنا اليه سابقاً
عند التكلم في الترجيح بالقياس وكذا نرى ان اكثر المرجحات المنصوصة

نفي غير المشهور احتمال مساو
يصدق عليه الريب عرفاً م
الصدور بعض الاحتمالات المتطرقة في غير المشهور غاية الامر كونه في المشهور
في غاية الضعف بحيث يكون خلافه واضحاً فيصدق عليه انه لا ريب فيه عرفاً
وح يدل على رجحان كل خبر يكون نسبته الى معارضه مثل نسبة المشهور الى
غير المشهور بحيث لو سلم غير المشهور عن المعارض او كان راويه اعدل
واصدق من راوي المشهور لوجب الاخذ به ومن المعلوم ان الخبر المعتضد
بامارة توجب الظن بمطابقته ومخالفة معارضه للواقع نسبته الى معارضه
تلك النسبة ولعله لذا علل تقديم الخبر المخالف للعامة على الموافق بان
ذاك لا يحتمل الا الفتوى وهذا يحتمل التقية لان الريب الموجود في الثاني
منتف في الاول وهكذا اكثر من المرجحات الراجعة الى وجود احتمال في
احدهما مفقود علماً او ظناً في الآخر فكل خبر من المتعارضين يكون فيه
ريب لا يوجد في الآخر او يوجد ولا يعد لغاية ضعفه ريباً فذاك الآخر
مقدم عليه اقول قد عرفت ان المستفاد من هذا المرجح ايضاً وجوب تقديم
الاقرب صدوراً ولا يحصل هذا من المرجحات الخارجية المضمونية في
شيء وهو انه بعد ما عرفت ان المناط هو اقربية الصدور وان نظر
جميع المرجحات الى ذلك يمكن ان يكون المراد بقوله ع لا ريب فيه عدم
الريب فيه من جميع الجهات بان يقطع بصدوره ويمكن ان يكون الخبران
كلاهما مشهورين يعني مقطوعي الصدور ويكون الاشكال في الترجيح
من حيث وجه الصدور ومثل الترجيح بمخالفة العامة بناء على احد
الوجهين اللذين يحتملهما الترجيح بها احدهما كون الخبر المخالف ابعد
عن التقية كما علله به الشيخ والمحقق وهما فيما حكي عنهما فيستفاد منه اعتبار

كل قرينة خارجية توجب ابعدية احدهما عن خلاف الحق ولو كان مثل الشهرة و
الاستقراء بل يستفاد منه عدم اعتبار الظن في الترجيح بل يكفي تطرق
احتمال غير بعيد في احد الخبرين بعيد في الآخر كما هو مفاد الخبر المتقدم
الدال على ترجيح ما لا ريب فيه على ما فيه الريب بالاضافة الى معارضه
لكن هذا الوجه لم ينص عليه في الاخبار وانما هو شيء مستنبط منها
ذكره الشيخ ره ومن تأخر عنه في رواية عبيد بن زرارة ما سمعت مني يشبه
قول الناس ففيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه
الثاني كون الخبر المخالف اقرب من حيث المضمون الى الواقع والفرق
بين الوجهين ان الاول كاشف عن وجه صدور الخبر والثاني كاشف عن
مطابقة مضمونه للواقع فالترجيح بمخالفة العامة بناء على الوجه الثاني
يدل على الترجيح بكل امارة توجب اقربية مضمون احد الخبرين الى الواقع
وهذا الوجه منصوص في الاخبار مثل تعليل الحكم المذكور فيها بقولهم
عليهم السلم فان الرشد في خلافهم فان هذه القضية غالبية لا دائمية
لانهم موافقونا في كثير من الاحكام فيدل على انه يكفي في الترجيح الظن بكون
الرشد في مضمون احد الخبرين ويدل على هذا التعليل ايضاً ما ورد في
صورة عدم وجدان المفتي بالحق في بلد من قوله ع ائت فقيه البلد فاستفته
في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه واصرح من الكل
في التعليل المذكور مرفوعة ابي اسحق الارجاني الى ابي عبد الله ع قال قال
عليه السلم اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما يقوله العامة فقلت لا ادري
فقال ان علياً ع لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره

ارادة لابطال امره وكانوا يسئلون من المؤمنين عن الشئ الذي لا يعلمونه فاذا اخبروهم بشئ جعلوا الرشد من عند انفسهم ليلبسوا على الناس ويصدق هذا الخبر سيرة اهل الباطل مع الائمة عليهم السلام على هذا النحو تبعا لسلفهم حتى انه حكى عن ابي حنيفة انه قال خالفت جعفرا عليه السلام في كل ما يقول او يفعل لكني لا ادري هل يغمض عينيه في الركوع والسجود او يفتحهما والحاصل ان تعليل الاخذ بخلاف العامة في هذه الروايات بكونه اقرب الى الواقع بحيث يجعل دليلا مستقلا عند فقد من يرجع اليه في البلد ظاهر في وجوب الترجيح بكل من قبيل هذه الامارة في كون مضمونه مظنة الرشد فاذا انضم هذا الظهور الى الظهور الذي ادعيناه في روايات الترجيح بالاصدقية والاوثقية والشهرة فالظاهر انه يحصل من المجموع دلالة لفظية تامة ولعل هذا الظهور المحصل من مجموع الاخبار العلاجية هو الذي دعا اصحابنا الى العمل بكل ما يوجب رجحان احد الخبرين على الاخر بل يوجب في احدهما مزية مفقودة في الاخر ولو بمجرد كون خلاف الحق في احدهما ابعد منه في الاخر كما هو كاف في كثير من المرجحات فما ظنه بعض المتاخرين من اصحابنا على العلامة وغيره من متابعتهم في ذلك طريقة العامة ظن في غير المحل اقول قد عرفت ان ظاهر الترجيح بالاصدقية والاوثقية والشهرة في الروايات ان الوجه فيه هو اقربية صدور الخبر الى الواقع من معارضه لا اقربية مضمونه وانما المدار في الترجيح فلا محيص عن كون وجه الترجيح بمخالفة العامة ايضا هو اقربية الصدور وان حصلت معها اقربية المضمون وذلك لان غاية اهتمام العامة بمخالفة الائمة عليهم السلام تكشف عن ان

مذهبهم

مذهبهم في الحكم المخالف لاحد الخبرين لاجل كونه صادرا عن الائمة عليهم السلام وانهم جعلوا ضده من عند انفسهم والحاصل انا نقول ان المستفاد من الاخبار العلاجية ان المناط في الترجيح هو اقربية الصدور فكل ما افاد هذه الاقربية فهو معتبر في مقام الترجيح وان كان من المرجحات المضمونية وان تلك المرجحات لا تفيد اقربية الصدور كلية فلا يستفاد من تلك الاخبار اعتبار تلك المرجحات من حيث هي في مقام الترجيح بل الانصاف انه لم يعلم كون بناء العلماء ايضا على الترجيح بها من حيث هي اذ الظاهر ان وجه الترجيح في الموارد المذكورة في الوجه الثاني ايضا هو اقربية الصدور لان ما ذكروا في وجه الترجيح بالعمل المتقن باقربية الصدور مثل انهم يذكرون في وجه ترجيح الناقل على المقرر ان التاسيس اولى من التاكيد يعني في الناقل اولى بالصدور وكذا الترجيح بعمل اكثر السلف وعلماء المدينة وكذا الترجيح بالسماع وامثال ذلك فلا يمكن الاستكشاف بامثال هذه الموارد عن ان بناءهم على الترجيح بالمرجحات المضمونية مطلقا ولو لم تفد اقربية الصدور فتلخص مما ذكرنا ان المستفاد من الاخبار العلاجية اعتبار مطلق الظن بالصدور في مقام الترجيح لا اعتبار مطلق الظن بحقية المضمون كما استفاده شيخنا الاستاد وتبعه سيدنا الاستاد دام ظله العالي ثم انه قال شيخنا الاستاد ان الوجوه التي ذكرناها ان دخلت تحت الدلالة اللفظية فلا اشكال في الاعتماد عليها وان لم تبلغ هذا الحد بل لم تكن الا مجرد الاشعار كان مؤيدا لما ذكرنا من ظهور الاتفاق فان لم يبلغ المجموع حد الحجية فلا اقل من كونها امارة مفيدة للظن بالمدعى

الراجحة الى الدلالة التي تدل العرف على وجوب الترجيح بها كالنصية والاظهرية لوجوب تقديم النص والاظهر على الظاهر عند اهل العرف توهم ان العلم الاجمالي المذكور انما هو في بادي النظر ولكنه بعد التامل ينحل الى العلم التفصيلي والشك البدوي وذلك لان التعارض على ثلثة اقسام تعارض العموم والخصوص مطلقا ومن وجه وشبههما وتعارض التباين فالقسم الاول هو الذي داخل في مورد الجمع اجماعا ولا يحتاج الجمع فيه الى شاهد فهو من قبيل تعارض النص والظاهر والمرجح فيه معلوم من العرف بل لا تعارض بينهما بعد التامل والرجوع الى العرف والقسم الثاني هو الذي اختلف في انه ايضا من مورد الجمع او من مورد الطرح والجمع يحتاج الى شاهد واحد والمختار فيه ايضا انه من موارد الجمع لعدم تعارضهما في بادي الافراد فلا يحتاج الى الترجيح لسند وطرح احدهما بل لا بد من ملاحظة الاظهر منهما والترجيح بقوة الدلالة والا فالحكم بالاجمال والرجوع الى الاصل ولا يمكن الترجيح بظن خارجي غير معتبر فهذان القسمان داخلان في تعارض الاحوال لا يبقى فيهما الا الاخذ بما هو اظهر عند العرف والقسم الثالث وهو الذي داخل في مورد الطرح اجماعا اعني طرح احدهما تعيينا مع وجود المرجح وتخييرا مع عدمه والجمع فيه يحتاج الى شاهدين فهذا القسم هو القدر المتيقن من مورد وجوب الترجيح بالمرجحات الخارجية ومن المعلوم ان موارد هذا القسم منها ما يمكن الرجوع فيه الى اصل او عموم كتاب او سنة مطابق لاحدهما وهذا المورد يرجع فيه الى ذلك الاصل او العموم وان كان الخبر المخالف لاحدهما موافقا لامارة خارجية و

ذلك

ذلك لان العمل بالاصل والعموم يقيني لا يرفع اليقين الا بوارد يقيني والخبر المخالف له لا ينهض لذلك لمعارضته بمثله والمفروض ان وجوب الترجيح بذلك الظن لم يثبت فلا وارد على الاصل والعموم ومنها ما لا يوجد فيه الا القرائن العامة وهي المرجحات المنصوصة ومنها ما يوجد فيه المرجحات الخاصة التي يجدها الفقيه في خصوص بعض المقامات يرجح بها احدهما على الاخر فلا يبقى تحت هذا القسم الا اقل قليل فان العلم الاجمالي بوجود الخبر الصادر عنهم عليهم السلام المشتمل على الاحكام بين الاخبار المتعارضة الباقية الخارجة من الموارد المذكورة بل هو من قبيل الشك البدوي كما قلنا اقول هذا الجواب مما افاده سيدنا الاستاد دام ظله العالي تبعا لشيخنا الاستاد ولكن للتامل فيه مجال وذلك لان المورد الذي ذكر انه يمكن الرجوع فيه الى اصل او عموم كتاب او سنة انما يصح ذلك فيه لو بقي الاصل والعموم على حالهما وليس للعلم الاجمالي بوجود الاخبار الصادرة عن الائمة عليهم السلام على خلاف الاصول والعمومات بين افراد هذا القسم من التعارض فكيف يمكن الرجوع الى الاصل مع العلم الاجمالي بصدور الخبر على خلافه ام كيف يمكن الرجوع الى العموم مع العلم الاجمالي بالتخصيص فلا يبقى الا موارد وجود المرجحات المنصوصة وما يجدها الفقيه في المقامات الخاصة ولا ريب ان المرجحات المنصوصة في غاية الندرة مع ان اخبارها متعارضة وبعضها غير معمول به كما اعترف به شيخنا الاستاد واما ما يجده الفقيه بحيث يمكن ان يركن اليها بان يكون دليل قطعي على وجوب

يعني تعقل الظن بوجوب الترجيح بمطلق الظن بمطابقة مضمون احد الخبرين للواقع ولابد من العمل به لان التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت الى اخر ما قال ولكنك بعد الاحاطة بما ذكرنا تعلم انه لا يحصل الظن بوجوب الترجيح بمطلق الظن بمطابقة المضمون بل لو حصل انما يحصل الظن بوجوب الترجيح بمطلق الظن بصدور احد الخبرين وكيف كان فكلامه هذا وكلامه هذا يعني قوله ولابد من العمل به لان التكليف الخ اشارة الى الوجه الرابع من وجوه اعتبار المرجحات الظنية وهو دليل الانسداد وقد حكاه سيدنا الاستاد دام ظله العالي عن جمال الدين الخوانساري وبعض من تاخر عنه قالوا انا وان قلنا بالظن الخاص في الاحكام الا انا في مقام الترجيح نقول باعتبار مطلق الظن لجريان مقدمات دليل الانسداد فيه وذلك للعلم الاجمالي بوجود الاخبار الصادرة عن الائمة عليهم السلم بين الاخبار المتعارضة وعدم الطريق العلمي غالبا الى تعيينها ولتساوي بين المظنون وغيره كترجيح غيره عليه قبيح فلابد من الاخذ بالمظنون كما ان البعض بنى على مطلق الظن في الرجال مع ان بنائهم في الاحكام على الظن الخاص انتهى اقول وهذا التقرير لدليل الانسداد كما ترى يشهد لما ذكرنا استظهرناه من ان بناء العلماء على الترجيح بالظن بالصدور لا بالظن بحقية المضمون لوجوب كون المدعى في الادلة الاربعة التي ذكروها لوجوب الترجيح بمطلق الظن شيئا واحدا ولا ريب ان المدعى في هذا الوجه يعني دليل الانسداد هو الظن بالصدور فلابد ان يكون في سائر الوجوه ايضا كذلك ولكن شيخنا الاستاد قرره بوجه اخر وهو ان التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت لان التخيير في جميع الموارد وعدم ملاحظة المرجحات

صريح م

يوجب مخالفة الواقع في كثير من الموارد لانا نعلم بوجوب الاخذ ببعض الاخبار المتعارضة وطرح بعضها معينا والمرجحات المنصوصة في الاخبار غير وافية مع ان تلك الاخبار يعارض بعضها بعضا بل بعضها غير معمول به بظاهره كمقبولة ابن حنظلة المتضمنة لتقديم الاعدلية على الشهرة وموافقة العامة وموافقة الكتاب وحاصل هذه المقدمات ثبوت التكليف بالترجيح وانتفاء المرجح اليقيني وانتفاء ما دل الشرع على كونه مرجحا فينحصر العمل بالظن بالترجيح فكل ما ظن انه مرجح في نظر الشارع وجب الترجيح به والا لوجب ترك الترجيح والعمل بما ظن من المتعارضين ان الشارع رجح غيره عليه والاول مستلزم للعمل بالتخيير في موارد كثيرة نعلم التكليف بوجوب الترجيح فيها والثاني ترجيح المرجوح على الراجح في مقام وجوب البناء لاجل تعذر العلم على احدهما وفيه بحث وتح فاذا ظننا من الامارات السابقة ان مجرد اقربية مضمون احد الخبرين الى الواقع مرجح في نظر الشارع تعين الاخذ به انتهى كلامه رفع مقامه اقول والتحقيق ان مقتضى المقدمات المذكورة انما هو الترجيح بالظن بالصدور لان المفروض ان محل الكلام انما هي في الصدور فان مقتضاهما ان يكون العلم بالتكليف بوجوب الترجيح هو العلم بوجوب ترجيح الصادر على غيره وقد عرفت ايضا ان الحاصل من الامارات السابقة هو ان الظن بالصدور مرجح وكذا ظاهر الموارد التي مرت في الوجه الثاني ان العلماء بناؤهم على الترجيح بما يفيد الظن بالصدور وكيف كان فلنا ان نمنع جريان دليل الانسداد في المقام بمنع وجوب الترجيح بين المتعارضين الا بالمرجحات المنصوصة كالترجيح

ومخالفة

ثم ان ولا بعد البحث الذي افنا لنا اعماله من الصدور او انه احد الخبرين في الترجيح بين المتعارضين فيفصل الكلام

الترجيح بها فهي انه لو فرض العلم الاجمالي لم يخل الى العلم التفصيلي وانتشر البدوي فاتحقق تمامية دليل الانسداد لو كان وجه الحاجة فيه منحصرا فيما سمعت ونتيجته كما عرفت وجوب الترجيح بمطلق الظن بالصدور لا الظن بمطابقة مضمون احد الخبرين للواقع وهذا ايضا هو المستفاد من الاخبار العلاجية وتتبع اقوال العلماء في الموارد المذكورة في الوجه الثاني ولكن يرد على تقرير جمال الدين ره ان مقتضى العلم الاجمالي بوجود الاخبار الصادرة بين الاخبار المتعارضة هو الاحتياط بالعمل بالجميع ولكن لما امتنع العمل بكل واحد من المتعارضين بشرط الاجتماع مع الآخر وكان التكليف بالعمل مشروطا بالقدرة كما في سائر التكاليف فلا جرم يحكم العقل بوجوب العمل بقدر الامكان وهو العمل بواحد منهما مخيرا فينحصر الحكم في الواجبين المتزاحمين كانقاذ غريقين وهذا على القول باعتبار الاخبار من باب السببية واضح واما على القول بالطريقية فيظهر وجهه مما ذكرنا سابقا ان ادلة اعتبارها انما تدل على وجود المقتضي فيها ولو من باب الطريقية فيجب العمل بها ما لم يمنع مانع فراجع وعلى تقرير شيخنا الاستاد ان العلم بوجوب الترجيح بين المتعارضين زيادة على ما ثبت بالاخبار العلاجية ممنوع ولاسيما بعد ملاحظة الاخبار الواردة في انهم عليهم السلم ابو القوا الخلاف بين شيعتهم لحقن دمائهم فيعلم منها انهم عليهم السلم لا يريدون ان يعمل بالواقع كل واحد من شيعتهم ويرد عليهما معا ان العقل لا يحكم بوجوب الترجيح بعد ملاحظة اخبار التخيير ودعوى انصرافها الى غير صورة المرجح الخارجي ممنوعة نعم بقي شيء ينبغي التنبيه عليه وهو ان ما ذكره شيخنا الاستاد من

تعارض الاخبار العلاجية وكون بعضها غير معمول به يمكن دفعه بانه انما يتم لو كان لها اطلاق بان يكون المراد في المقبولة مثلا تقديم الاعدل على غيره ولو كان ذلك الغير اشهر او موافقا للكتاب ومخالفا للعامة وان يكون المراد في المرفوعة مثلا تقديم الاشهر على غيره ولو كان ذلك الغير اعدل وهكذا والتحقيق انه ليس المراد ذلك بل المراد في كل فقرة من فقرات كل واحدة من الروايات ان يكون المتعارضان متكافئين من جميع الجهات الا انه يكون احدهما اعدل او اشهر وهكذا وليس المراد ان بعض المرجحات مقدم على بعض بل كلها في عرض واحد ولكن الترجيح بشيء منها انما هو حيث يكون المتعارضان متساويين من حيث سائر المرجحات لا اعم منه ومما يوجد في احدهما بعضها وفي الآخر بعض اخر وعلى ما ذكرنا لا تعارض بين تلك الاخبار اصلا ولا يلزم ان يكون بعضها غير معمول به اذ لم يقدم في المقبولة مثلا الترجيح بالاعدلية على الترجيح بالشهرة ولا على الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة حتى يكون غير معمول بها بل هذا التقديم ليس الا التقديم بحسب الذكر والا فالمقصود ان الخبرين اذا تكافئا من جميع الجهات ولكن وجد في احدهما شيء من هذه الامور ولم يوجد هذا الشيء في الاخر فهو مقدم على ذلك الاخر والدليل على ما ذكرنا انه الظاهر المتبادر من مقام الترجيح لان الظاهر من ترجيح شيء على شيء انه مثله الا انه يوجد في الشيء الاول ما لا يوجد في الثاني فلذلك يرجح عليه بحيث لولاه لزم الترجيح بلا مرجح والله ورسوله واولياؤه اعلم بالمراد وليكن هذا اخر الكلام في المقصد الثاني ويتلوه المقصد الثالث

فاتك انشاء الله تعالى الحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا وقد
فرغ من تسويده مؤلفه الآثم محمد حسين بن
محمد قاسم القمشهي عفى الله عنهما
بمشاه الدائرة يوم الاحد
الثامن والعشرين
من شهر شعبان المعظم
من شهور سنة ست و
تسعين ومائتين
بعد الالف ١٢٩٦

بلغ مقابلة
مع نسخة المصنف

[illegible]